TEOLOGI KAUM TAREKAT

Dr. H. Ahmad Amir Aziz, M.Ag.

TEOLOGI KAUM TAREKAT

Dr. H. Ahmad Amir Aziz, M.Ag.

TEOLOGI KAUM TAREKAT

Editor:
Dr. Muh. Salahuddin, M.Ag.

Kata Pengantar

Alhamdulillah, puji syukur kehadirat Allah Swt, penulisan buku ini dapat diselesaikan. Hadirnya karya ini didorong oleh keinginan penulis untuk memotret dinamika komunitas tarekat, yang terkadang dianggap sebagai kelompok yang eksklusif. Diakui, studi-studi tentang tarekat di Indonesia sudah banyak dilakukan para dosen, peneliti, bahkan juga penulis manca negara yang ingin mendalami seluk beluk Islam dan pergumulannya di tengah arus zaman yang terus berkembang.

Di sepanjang sejarah Islam terdapat kritik yang cukup tajam terhadap sufisme, lebih khusus tarekat. Para pemikir Muslim yang cenderung literalis menentang praktek-praktek sufi karena dianggap menyediakan sarana bagi keyakinan sinkretik. Opisisi terkuat terhadap tarekat datang dari gerakan Wahabiyah yang mengkritik keras tarekat karena dinilai memperkukuh kepercayaan takhayul yang berakar kuat dalam masyarakat awam. Tidak sedikit para peneliti Barat yang berpandangan bahwa tarekat adalah gerakan yang dipastikan akan merosot, karena di satu sisi masyarakat muslim semakin rasional dan sisi lain, negeri-negeri muslim juga telah mengikuti trend *developmentalism.*

Para peneliti independen dan yang memiliki ketajaman pengamatan berasumsi lain. Menurut mereka, sulit dibayangkan komunitas tarekat akan mati. Sebaliknya, aliran-aliran tarekat akan tetap hidup khususnya di kawasan pedesaan yang corak keberislamannya lebih bernuansa komunal. Pengamatan tersebut benar adanya, tidak hanya itu, bahkan tarekat menyebar ke kota-kota dan diminati oleh sejumlah kalangan terdidik, birokrat dan komunitas urban lainnya. Bagi sebagian orang, tarekat mampu memberikan kehangatan perlindungan yang tidak didapatkan di tempat lain. Memudarnya masyarakat tradisional tidak menyebabkan kemunduran tarekat, tetapi memberikan kepadanya fungsi-fungsi sosial baru serta kalangan pengikut baru.

Secara obyektif dapat dinyatakan, tarekat merupakan salah satu institusi penting dalam masyarakat Islam yang sudah berumur ratusan tahun. Pada faktanya, tarekat telah berhasil menanamkan nilai-nilai penting dalam kehidupan keseharian para penganutnya, yang pada gilirannya membentuk pandangan teologis mereka. Buku ini bermaksud untuk memahami pandangan teologis kaum tarekat khususnya yang berkaitan dengan amalan kunci yang menghantarkan mereka menjadi manusia religius.

Buku ini memotret pengalaman religius kaum tarekat. Bagi mereka, inti beragama adalah pengalaman ketuhanan yang dapat diraih melalui zikir secara intens dan pengendalian *nafs* di bawah bimbingan mursyid. Mursyid itu sendiri mereka pandang sebagai waliyullah, yang dipercaya mampu membimbing dan mengantarkan ruhani para murid ke maqam yang lebih tinggi. Pandangan kaum tarekat tentang ketuhanan dan kedudukan mursyid hampir senada tidak ada perbedaan. Konsepsi itu dipengaruhi oleh nash al-Qur’an dan Sunnah, ajaran-ajaran tasa-

wuf yang mengerucut dalam doktrin tarekat, dan pemikiran mursyid yang tertuang dalam karya, ceramah dan praktik kesehariannya. Teologi-sufistik yang mereka konstruksikan memiliki basis ideologis mendalam yang hendak meningkatkan derajat spiritual para penganut tarekat, apapun profesinya dan di manapun mereka berada. Teologi sufistik kaum tarekat menempatkan Tuhan pada posisi yang senantiasa hadir, merespon, dan menyertai kehidupan manusia.

Buku ini mencoba mengitegrasikan disiplin keilmuan teologi Islam dan tasawuf. Sebagai langkah awal, tentu saja ia memiliki kekurangan. Oleh karenanya masukan-masukan yang kontruktif sangat kami harapkan, terutama agar model kajian dengan pendektan integrasi-interkoneksi dapat lebih berkembang lagi.

Dengan selesainya karya ini, penulis menyampaikan terima kasih kepada Pimpinan Universitas Islam Negeri (UIN) Mataram, tempat penulis mengabdi sebagai dosen sejak 1997 hingga sekarang. Kepada semua kolega di Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam (FEBI), penulis sampaikan apresiasi atas diskusi-diskusi akademik yang terbangun selama ini. Terkhusus kepada istriku, Layin Kholifah, terima kasih atas kesetiaan dan motivasinya. Untuk anak-anakku *triple* AL: Alya Fitria, Alfita Latifatul Khuluq, dan Muhammad Alfan Firdaus, semoga buku ini dapat menginspirasi kalian untuk menjadi lebih religius.

Mataram, 31 Mei 2020 M / 08 Syawal 1441 H

Ahmad Amir Aziz

Daftar Isi

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Tak dapat dipungkiri, tarekat (Arab: *ṭarīqah*) dalam sejarah memainkan peran penting dalam penyebaran Islam ke sejumlah kawasan. Sufisme dan tarekat telah menjadi benteng perlindungan umat ketika otoritas kekhalifahan sudah tidak ada lagi, dan juga dapat memberi keteduhan kepada rakyat yang merasa tidak aman atas tindakan para pemimpin yang otoktratis.[1] Pada perkembangannya, komunitas sufi ini berkembang pesat dan cepat menyebar ke seluruh dunia Islam, sehingga corak Islam yang menonjol pada saat awal kedatangannya di pelbagai wilayah seringkali bercorak sufistik. Tidaklah mengherankan manakala khazanah ajaran tasawuf yang kaya itu untuk dapat didialogkan dengan praksis kehidupan masyarakat sehingga berperan positif dalam proses islamisasi.

---

[1] Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 151.

Dalam kenyataannya secara historis, kawasan Nusantara sepanjang proses islamisasi merupakan lahan yang subur bagi berkembangnya sufisme. Anthony H. Johns dalam *The Role of Sufism in the Spread of Islam to Malaya and Indonesia* mengemukakan bahwa terjadinya islamisasi tersebut disebabkan oleh proses aktif yang dilakukan oleh para tokoh sufisme di samping peran para pedagang.[2] Clifford Geertz dalam *Islam Observed* juga menunjukkan kuatnya kecenderungan mistisisme keislaman masa awal. Doktrin-doktrin kosmologis dan metafisis Ibn al-'Arabī, misalnya, dapat dengan mudah dipadukan dengan ide-ide sufistik setempat.[3] Iklim Indonesia secara sosio-religius itulah yang memungkinkan perkembangan sufisme dalam bentuk tarekat, yang dalam term Barat dikenal sebagai *sufi orders* (ordo-ordo sufi).[4]

Sekarang ini, meskipun bentuk-bentuk apa yang dikenal dengan sufisme kota *(urban Sufism)* banyak bermunculan,[5] institusi tarekat tetap banyak diminati masyarakat. Beberapa tarekat yang bisa disebut adalah Tarekat Naqshabandiyah, Shādhiliyah, Shaṭṭāriyah, dan Qādiriyah wa Naqshabandiyah (TQN), sebagai yang paling kuat pengaruhnya di Nusantara.[6] Hal ini menunjukkan bahwa institusi ini masih diminati oleh masyarakat, dan menjadi salah satu alternatif penting.[7] Paradigma besar

---

[2] Seperti ditulis Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), 189.

[3] Lihat Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development In Marocco and Indonesia* (Chicago: Chicago University Press, 1971), 24 dan 43-55.

[4] Trimingham, *The Sufi Order*, 1.

[5] Ahmad Najib Burhani, *Sufisme Kota* (Jakarta: Serambi, 2001).

[6] Sri Mulyati (et.al), *Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2004), 19.

[7] Julia Day Howell, "Sufism and the Indonesian Islamic Revival", *The Journal of Asian Studies*, 60 No.3 (August 2001), 701-729.

yang tertanam dalam tarekat ternyata masih disambut dengan hangat di tengah kebuntuan spiritualitas masyarakat. Apakah gejala tersebut hanya sekedar eskapisme atau bukan adalah belum ada jawaban yang tegas. Satu asumsi mengemukakan bahwa kebangkitan sufisme merupakan wujud penolakan yang tegas terhadap kepercayaan buta kepada ilmu pengetahuan dan teknologi yang selama ini nyaris menjadi *pseudo religion*.[8] Terlepas dari semua itu, beberapa hasil penelitian seperti yang ditulis oleh Bruinessen (1994), Howell (2001), Kahmad (2002), Biyanto (2004), dan Mufid (2006), pada prinsipnya mengakui peran tarekat dalam kehidupan manusia modern khususnya dalam kerangka pencarian makna hidup.

Secara normatif dapat dinyatakan, pengalaman memasuki dunia tarekat memiliki arti dan makna yang penting dalam konteks peneguhan integritas di kalangan penganutnya. Tatanan kehidupan bertarekat berusaha menorehkan nilai dan etika dan menjunjung tinggi kemanusiaan dalam arti sesungguhnya. Dengan perkataan lain, tradisi dan akhlak tarekat memberi landasan fundamental bagi kehidupan yang lebih bermakna, maju, dan transenden.[9] Menurut Syafi'i Mufid, tarekat juga telah membangun pandangan hidup yang unik, yang merupakan titik temu antara pandangan-dunia *(worldview)* Islam dengan pandangan hidup orang Jawa.[10] Meskipun temuan ini masih bisa diperdebatkan, poin bahwa kaum tarekat memiliki sebuah pandangan teologis yang relatif seragam penting dicatat.

---

[8] Azyumardi Azra, "Neosufisme dan Masa Depannya", Muhammad Wahyuni Nafis (Ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1996), 287.

[9] Ummu Salamah, *Sosialisme Tarekat Menjejaki Tradisi dan Amaliah Spiritual Sufisme* (Bandung: Humaniora, 2005), 157.

[10] Ahmad Syafi'i Mufid, *Tangklukan Abangan dan Tarekat* (Jakarta: YOI, 2006), 271.

Dari situ dapat digarisbawahi, tarekat telah berhasil menanamkan nilai-nilai penting dalam kehidupan keseharian para penganutnya. Dalam konteks ini kaum tarekat memiliki pandangan teologis sendiri, yang agak berbeda dengan komunitas muslim lainnya, yang terbentuk melalui proses dan hubungan dialektis antara kaum tarekat, ajaran tarekat, konsep-konsep teologis, ritual dan praktek yang mereka lakukan, dan ketokohan sang *murshid* sebagai figur sentral. Para pengikut tarekat, meskipun memiliki latar belakang sosial-ekonomi berbeda, terlihat memiliki suatu gagasan teologis yang mirip, meskipun berbeda aliran tarekat yang dianutnya. Apa yang membuat mereka memiliki pandangan teologis yang kurang lebih sama? Untuk bisa mendapatkan jawaban yang memadai, tentu memerlukan kajian yang mendalam berdasarkan sumber-sumber yang akurat.

B. PeneliAtian Terdahulu

Penelitian sebelumnya seputar pemikiran teologi dan kaum tarekat, telah banyak muncul. Sebagian studi khusus berkaitan dengan pemikiran teologi seorang tokoh atau suatu komunitas, sebagian lainnya membidik dinamika kaum tarekat di suatu daerah. *Prior research* penting dilakukan, selain untuk menghindari duplikasi ilmiah, membandingkan kekurangan dan kelebihannya, juga mengungkap titik temu dan perbedaannya. Studi-studi terdahulu terkait topik senada digambarkan sebagai berikut;

Pertama, Abd A'la, meneliti pemikiran teologi Fazlur Rahman, tokoh asal Pakistan yang dikenal sebagai penggagas neo-modernisme Islam itu. Judul asli penelitian disertasinya itu adalah *Pandangan Teologi Fazlur Rahman (Studi Analisis*

Pembaruan Teologi Neo-Modernisme), yang kemudian terbit dengan judul agak berbeda.[11] Pendekatan yang dipilih dalam studi ini adalah hermeneutik dan komparatif. Hasil studi ini menegaskan bahwa gagasan teologi yang dikembangkan Rahman menampakkan pembaruan yang cukup signifikan, sarat dengan liberalisme yang transformatif sekaligus otentik. Jika A'la menuliskan pemikiran teologi seorang tokoh pembaru, penelitian ini mengkaji pendangan teologi beberapa orang pengikut tarekat. A'la terfokus pada pendekatan Qur'ani tokoh yang ditelitinya, sementara studi ini mengeksplorasi tema teologis tertentu dalam wacana keberagamaan kaum tarekat.

Kedua, Abdul Rozak menulis teologi kebatinan Sunda.[12] Fokus penelitiannya adalah mengenai teologi Aliran Kebatinan Perjalanan (AKP) dan kaitan filsafat hidup etnik Sunda dengan teologi AKP. Dari segi antropologi agama, menurut penulisnya, AKP ketika masih berada di tangan pendirinya merupakan bagian tak terpisahkan dari sosio-kultural etnik Sunda yang lebih islami, akan tetapi ketika berada di tangan penerusnya, AKP cenderung teologi khas aliran kebatinan. Karena itu dari sisi teologi, penulis menyimpulkan, teologi AKP merupakan rekayasa nihilistik. Studi Rozak tidak membahas konsep ketuhanan dan bagaimana pendekatan kepada-Nya, dan seperti yang dihajatkan dalam penelitian ini. Komunitas yang diteliti yaitu aliran kebatinan, sama sekali berbeda dengan komunitas tarekat. Sedikit titik temu terletak pada usaha pencarian filsafat hidup di satu sisi dengan *worldview* suatu komunitas di sisi lain.

[11] Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003).

[12] Abd. Rozak, *Teologi Kebatinan Sunda: Kajian Antropologi Agama tentang Aliran Kebatinan Perjalanan* (Bandung: Kiblat, 2005).

Ketiga, Kharisuddin Aqib menulis tentang Tarekat Qādiriyah-Naqshabandiyah dengan fokus pada ajaran dan teosofinya.[13] Dia menelusuri sejarah dan perkembangan tarekat Qādiriyah, Naqshabandiyah dan Qādiriyah wa Naqshabandiyah (TQN) sekaligus, yang dilanjutkan dengan kajian tentang ajaran-ajarannya yang meliputi: kesempurnaan suluk, adab para murid, pelaksanaan zikir dan *murāqabah,* serta berbagai upacara ritual pembaiatan, *manā*q*ib* dan *khotaman*. Studi ini lebih terkonsentrasi pada aspek teosofi dan perilaku/amaliah kaum TQN, sedangkan penulis menelusuri aspek pemahaman pengikut tarekat atas 4 masalah teologis mendasar.

Keempat, Ahmad Syafi'i Mufid meneliti eksistensi tarekat di Kajen Pati, yang hasilnya terbit dengan judul *Tangklukan Abangan dan Tarekat*.[14] Studi ini diawali dengan menyajikan hipotesis kebangkitan kembali (revitalisasi) gerakan tarekat di pedesaan, yang mana jumlah anggota tarekat semakin tahun kian bertambah, tidak hanya berasal dari kalangan kaum "santri", melainkan sebagian besar orang-orang "tangklukan", yaitu orang yang telah mengalami proses ketundukan batin. Jika studi Mufid dengan pendekatan antropologi ini berusaha mencari titik temu antara pandangan-dunia *(worldview)* Islam dengan pandangan hidup orang Jawa, penulis sama sekali tidak hendak menghubungkannya ke arah itu.

Kelima, Dadang Kahmad menulis seputar perilaku pengikut tarekat dan hubungannya dengan era modern.[15] Dengan

---

[13] Kharisuddin Aqib, *Al-Hikmah Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah* (Surabaya: Bina Ilmu, 1998).

[14] Ahmad Syafi'i Mufid, *Tangklukan Abangan dan Tarekat* (Jakarta: YOI, 2006).

[15] Dadang Kahmad, *Tarekat dalam Islam Spiritualitas Masyarakat Modern* (Bandung: Pustaka Setia, 2002).

mengambil penelitian di kota Bandung, Dadang mengetengahkan seluk beluk para pengikut tarekat ini sejak proses masuknya, pertimbangan yang melatarinya, prilaku keagamaannya sampai pada hubungan sosial dan toleransi beragama. Melalui pendekatan sosiologis, Dadang Kahmad menghasilkan konsep spiritualitas muslim modern. Jika studi ini menegaskan, TQN mampu memberikan kesejukan dan ketenangan di tengah gejolak emosional masyarakat perkotaan yang merupakan akibat negatif modernisasi, penulis memotret pandangan dan respon kaum tarekat di Kota Surabaya terhadap masalah takdir dan nasib manusia, dan juga tentang makna kerja yang dihayati sebagai orang yang aktif di dunia tarekat namun dituntut mencapai nafkah.

Keenam, Dahlan Tamrin menulis konstruksi sosial etika politik penganut tarekat.[16] Dalam ranah normatif, menuurut temuannya, pengikut tarekat memiliki pendapat yang sama tentang etika politik, namun dalam ranah praktis memunculkan tiga varian; etika politik *luhur, bawur,* dan *luntur tur ngawur.* Kemiripannya dengan penelitian ini adalah sama-sama menemukan varian, namun bedanya, jika Dahlan menemukan varian dalam ranah perilaku politik penganut tarekat, studi ini akan menemukan varian dalam hal pandangan teologis mereka.

Ketujuh, Ma'shum menulis teologi *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'āh* dalam konstruksi kiai NU.[17] Tiga Kiai NU yang menjadi subyek penelitian, masing-masing sebagai representasi ahli teologi, fikih, dan tasawuf. Titik persamaannya adalah pada

[16] Dahlan Tamrin, "Studi Konstruksi Sosial Etika Politik Penganut Tarekat Malang Raya" (Disertasi, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2009).

[17] Ma'shum, "Teologi *Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'āh* dalam Konstruksi Kiai Nahdlatul Ulama (NU) Jawa Timur" (Disertasi, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2009).

komunitas dan pengikut tarekat, serta KH. Asrori sebagai tokoh penting studi. Perbedaannya, Ma'shum memetakan teologi para tokoh utama, sementara studi ini memetakan pandangan teologis para pengikut tarekat.

Masih ada studi-studi lain yang sejenis, namun apa yang telah tersaji dipandang cukup untuk menegaskan sisi orisinalitas studi ini. Dari penelitian-penelitian yang dipaparkan tersebut, masing-masing memiliki fokus dan sudut pandang berbeda. Beberapa diantaranya merupakan kajian tokoh, dengan memfokuskan pada pemikiran tokoh yang dikaji. Beberapa yang lain menyorot aspek ajaran, sejarah, dinamika politik, dan perilaku kaum tarekat atau komunitas yang dikaji, namun belum ada yang secara spesifik mengkaji tentang pandangan teologis kaum tarekat yang menjadi fokus studi ini. Dengan demikian studi ini dapat dipandang orisinal dalam upaya melengkapi spektrum yang lebih luas tentang pemikiran teologis kaum tarekat.

C. Manfaat dan Relevansi

Lingkup pemikiran teologi cukup luas. Ia mencakup segala keyakinan manusia dalam konteks hubungannya dengan Tuhan dan dengan sesamanya. Konsep-konsep teologis yang telah terbangun sejak sekian abad lalu oleh *mutakallimīn* tetap masih dipegang kuat di kalangan masyarakat. Namun demikian, tidak semua komunitas Islam menerima secara apa adanya doktrin-doktrin teologis tersebut, termasuk bagi kelompok masyarakat yang tergabung dalam suatu aliran tarekat.

Bagi kaum tarekat, pandangan teologis mereka terpadu-erat dengan doktrin sufisme. Dari uraian latar belakang di muka, pandangan teologis kaum tarekat mengemuka dalam pelbagai persoalan, baik dalam soal ketuhanan, keyakinan-ke-

yakinan dalam hubungan doktrin ketarekatan, kemerdekaan dan keterbatasan individu, dan hubungan sosial-kemanusiaan, bahkan juga persoalan aktual-kekinian.

Buku ini diharapkan bermanfaat, setidaknya untuk dua hal;

Pertama, secara empiris, problem-problem sosial masyarakat kota pada umumnya begitu nyata dan kompleks menyusul pesatnya pengaruh modernitas dan budaya global yang turut mempengaruhi cara pandang masyarakat. Hasil penelitian ini bagi masyarakat luas dapat menjadi bahan pengetahuan tentang pemikiran teologi kaum tarekat dan varian pemahaman yang ada di dalamnya, sehingga publik dapat memahami secara lebih komprehensif.

Kedua, perspektif keilmuan teologi dan tasawuf dengan alat bantu ilmu sosial dapat menyajikan model alternatif dalam memahami ajaran dan pemikiran yang berkembang di kalangan pengikut tarekat secara lebih empatik. Dengan model studi ini, pendekatan integrasi-interkoneksi dalam kajian keislaman akan semakin hidup. Dengan pendekatan fenomenologis, kajian ini tidak berprestensi melihat sesuatu dengan penilaian sepihak, akan tetapi lebih pada upaya mengungkap makna dan pemikiran di kalangan pengikut tarekat dalam aspek teologi. Dengan demikian secara metodologis, studi ini bermanfaat untuk memperkokoh tradisi penelitian interdisipliner dalam lingkup *Islamic Studies*.

Pada prinsipnya secara sosiologis, kaum tarekat adalah makhluk yang bersifat individual sekaligus bersifat dan memerankan fungsi sosial. Sebagai makhluk sosial, mereka berhubungan dan berinteraksi dengan lingkungan sosialnya. Dalam berhubungan dengan lingkungan, kaum tarekat melakukannya

dengan sadar dan atas kemauan dan sesuai dengan motif dan keinginannya, yang oleh Weber disebut sebagai tindakan sosial. Tindakan manusia pada dasarnya bermakna, melibatkan penafsiran dan pemikiran, dan disengaja bagi sang aktor sendiri, dimana pikiran-pikirannya aktif saling menafsirkan pemikiran dan perilaku orang lain dan berinteraksi antara satu dengan yang lainnya.

Dalam hubungannya dengan fokus studi ini, untuk melacak pandangan teologis kaum tarekat, peneliti memanfaatkan teori fenomenologi. Perspektif fenomenologi terasa relevan digunakan mengingat gejala kehidupan dan dinamika pemikiran kaum tarekat selalu mempunyai makna-makna esoterik yang tidak dapat ditangkap hanya dari segi permukaan saja. Fenomenologi berasumsi bahwa manusia adalah makhluk kreatif, berkemauan bebas, dan memiliki beberapa sifat subyektif lainnya.

Fenomenologi adalah teori, sekaligus pendekatan, yang antara lain dikembangkan oleh Alfred Schutz (1899-1959). Schutz menganggap dimensi interaksi sebagai variabel penting dalam menentukan perilaku manusia, bukan struktur masyarakat. Bahkan struktur itu sendiri tercipta dan berubah sebagai akibat dari interaksi manusia. Schutz lebih menspesifikasikan pada bagaimana terbentuknya dunia keseharian manusia lewat kesadaran intersubyektifitas. Oleh karena itu, fenomenologinya terkadang disebut sebagai fenomenologi intersubjektif. Pada prinsipnya analisis fenomenologi ini berkenaan dengan pemahaman tentang bagaimana keseharian, dunia intersubjektif (dunia kehidupan atau *lebenswelt*) terbentuk. Dengan kata lain, realitas dunia tersebut bersifat intersubyektif, dalam arti anggota masyarakat berbagi persepsi dasar mengenai dunia yang mereka

internalisasikan melalui sosialisasi.[18] Disinilah terlihat relevansi studi ini, yaitu dengan pendekatan fenomenologi untuk komunitas tarekat guna menesilik seluk beluk pandangan teologis kaum tarekat, akan menjadi sumbangsih yang penting bagi model pengembangan kajian keislaman yang lebih kontekstual.

D. Metode Penulisan

Karya ini ditulis berdasarkan riset kualitatif, yaitu suatu studi yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis perilaku yang diamati, dengan cara mengarahkan pada latar dan individu atau masyarakat secara holistik.[19] Disebut kualitatif karena buku ini menfokuskan pada keyakinan dan pemikiran kaum tarekat, dan hanya mungkin didekati dengan cara ini karena fenomena tersebut bersifat internal dan berada dalam diri masing-masing individu.

Ada beberapa kunci utama dalam studi dengan pendekatan kualitatif, yang sudah diakomodir dalam proses penulisan buku ini. Pertama, *the researcher is the main instruments that will read the literature accurately*, penulis sebagai instrument kunci yang berusaha menelaah berbagai lteratur secara cermat. Kedua, *the research is done descriptively*, sebagai peneliti menggambarkan dengan rangkaian kata dan kalimat secara gamblang dan sejelas mungkin. Ketiga, *the meaning is the main point*, yang berarti penulis mencari makna terdalam tentang seluk beluk konsep dan pandangan teologis kaum tarekat.

---

[18] Deddy Mulyana, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 2006), 63.

[19] Robert C. Bogdan dan Sari Knopp Biklen, *Qualitative Reseach for Education an Introduction to Theory and Method* (Boston: Allyn and Bacon Inc. 1982), 35.

Literatur utama dalam penulisan buku ini adalah kitab atau karya para sufi yang sudah lazim dijadikan rujukan. Kitab-kitab antara lain: *Awārif al-Ma'ārif, Al-Risalah al-Qusyairiyah, Sirr al-Asrār wa Maẓhar al-Anwār, Thabaqat al-Sufiyah, Al-Anwār al-Qudsiyyah,* dan *Tanwīr al-Qulūb.* Seain itu juga karya-karya mursyid tarekat, semisal: *Fath al-'Arifin, Thamrah Al-Fikriyyah Risālah fī Silsilah al-Ṭarīqatayn al-Qādiriyyah wa al-Naqshabandiyyah, al-Futuhat al-Rabbaniyyah, dan Nuqthoh dalam Hakikat Makna Robithoh,* Adapun sumber sekunder adalah karya-karya yang membahas tarekat yang ditulis oleh ulama, para sarjana, atau peneliti, dalam bentuk buku dan artikel pada jurnal-jurnal ilmiah.

Sebagian data dalam buku diambil melalui wawancara lapangan beberapa tahun lalu pada saat penulis menyusun disertasi. Wawancara dilakukan kepada pengikut tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah (TQN) Al-Ustmaniyah yang bermarkas di Kedinding Lor Surabaya dan juga TQN PP Suryalala di Jl. Benteng Surabaya.

Mengingat data yang terkumpul cukup banyak, maka dilakukan penyederhanaan dengan jalan membuat pokok-pokok hasil penelitian. Pada tahap ini peneliti membuat rangkuman inti, untuk memudahkan pengklasifikasiannya. Kemudian data yang memiliki kesamaan diorganisir guna menfokuskan pada isu utama buku yang ditulis. Sedangkan teknik analisis data yang dipilih adalah deskriptif analisis dengan menggunakan serangkaian tata fikir logik.[20] Tata fikir tersebut adalah (a) tata fikir perseptif, yang dipergunakan untuk mempersepsi data yang sesuai dan relevan dengan pokok-pokok permasalahan

[20] Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), 55.

yang diteliti; (b) tata fikir deskriptif, yang digunakan untuk mendeskripsikan data secara sistematis sesuai dengan sistematika pembahasan yang dipakai dalam penelitian ini.

BAB II

TEOLOGI DALAM RAGAM PERSPEKTIF

A. Perspektif Klasik Teologi Islam

Para ahli menyebut teologi Islam dengan berbagai nama, yaitu: ilmu kalam, ilmu tauhid, dan ilmu *uṣūl al-dīn*. Sebagai salah satu disiplin ilmu keislaman, ilmu kalam menfokuskan bahasannya pada segi-segi ketuhanan. Menurut al-'Īji, ilmu kalam adalah ilmu yang membuktikan kebenaran akidah Islam dan menghilangkan kebimbangan dengan cara mengemukakan *ḥujjah* (argumentasi).[1] Ibn Khaldūn mengatakan bahwa ilmu kalam ialah ilmu yang mengandung argumentasi rasional untuk membela akidah-akidah keimanan dan mengandung penolakan terhadap golongan pembuat bid'ah yang akidahnya menyimpang dari mazhab salaf dan *ahl al-*

[1] 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad al-Ījī, *al-Mawāqif fi 'ilm al-Kalām* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, t.th), 7.

sunnah.[2] Sementara itu Muḥammad 'Abduh mengatakan, ilmu tauhid merupakan ilmu yang membahas tentang wujud Allah, sifat-sifat yang wajib bagi-Nya. Ilmu ini juga membahas Rasul-rasul untuk membuktikan kebenaran kerasulan mereka, apa yang wajib ada pada mereka, apa yang boleh dan tidak boleh dinisbatkan kepada mereka.[3] Dengan demikian, ilmu kalam yang juga disebut teologi Islam, pada mulanya bertujuan untuk mengantisipasi pengaruh ide-ide luar yang dapat merusak akidah umat Islam sekaligus untuk memperkokoh keyakinan pokok yang menjadi pegangan umat.

Alasan disebut Ilmu Kalam, karena masalah penting yang dibicarakan di dalamnya adalah mengenai *kalām* Allah. Arti semula dari perkataan *al-kalām* ialah kata-kata yang tersusun yang menunjukkan suatu maksud. Kemudian dipakai untuk menunjukkan salah satu sifat Tuhan, yaitu sifat berbicara. Dalam al-Qur'an banyak ditemukan perkataan *kalām Allāh*, misalnya al-Baqarah ayat 75 dan 253.

أَفَتَطۡمَعُونَ أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ
يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ٧٥

> Apakah kamu masih mengharapkan mereka akan percaya kepadamu, Padahal segolongan dari mereka mendengar firman Allah, lalu mereka mengubahnya setelah mereka memahaminya, sedang mereka mengetahui.[4]

---

[2] Ibn Khaldūn, *Muqaddimah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 580.

[3] Muḥammad 'Abduh, *Risālat al-Tawḥīd* (Kairo: Dār al-Manār, 1366H), 7.

[4] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: Gema Risalah Press, 1989), 22.

تِلۡكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلۡنَا بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۘ مِّنۡهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُۖ وَرَفَعَ بَعۡضَهُمۡ
دَرَجَٰتٖۚ وَءَاتَيۡنَا عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدۡنَٰهُ بِرُوحِ ٱلۡقُدُسِۗ وَلَوۡ شَآءَ
ٱللَّهُ مَا ٱقۡتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعۡدِهِم مِّنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخۡتَلَفُواْ
فَمِنۡهُم مَّنۡ ءَامَنَ وَمِنۡهُم مَّن كَفَرَۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقۡتَتَلُواْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ
مَا يُرِيدُ ٢٥٣

> Rasul-rasul itu Kami lebihkan sebagian dari mereka yang lain. di antara mereka ada yang Allah berkata-kata kepadanya dan dia tinggikan derajat sebagian dari pada mereka dan Kami berikan kepada Isa putera Maryam beberapa mukjizat serta Kami perkuat Dia dengan Ruhul Qudus[jibril]. dan kalau Allah menghendaki, niscaya tidaklah berbunuh-bunuhan orang-orang (yang datang) sesudah Rasul-rasul itu, sesudah datang kepada mereka beberapa macam keterangan, akan tetapi mereka berselisih, Maka ada di antara mereka yang beriman dan ada (pula) di antara mereka yang kafir. seandainya Allah menghendaki, tidaklah mereka berbunuh-bunuhan. akan tetapi Allah berbuat apa yang dikehendaki-Nya.[5]

Perkataan *al-kalām* untuk menunjukkan suatu ilmu yang berdiri sendiri sebagaimana kita kenal sekarang, untuk pertama kalinya dipakai pada masa Dinasti Abbasiyah, yaitu pada masa Khalīfah al-Ma'mūn. Ada sejumlah alasan yang melatarbelakangi penyebutan ilmu kalam ini, yaitu karena: (a) persoalan terpenting yang menjadi pembicaraan abad-abad permulaan hijriyah ialah *kalām Allāh*, yaitu perdebatan tentang apakah dia *qadīm* atau ḥ adīth; (b) dasar ilmu kalam ialah dalil-dalil *'aqli* (fikiran/logika) dan pengaruh penggunaan dalil-dalil itu tampak jelas dalam pembicaraan dan argumentasi para *mutakallimīn*; (c) mengingat cara pembuktian kepercayaan-kepercayaan agama menyerupai

[5] Ibid., 62.

logika dalam filsafat maka pembuktian dalam soal-soal agama ini dinamai ilmu kalam, untuk membedakan dengan logika dalam filsafat.

Sedangkan sebutan ilmu tauhid diberikan pada ilmu ini karena yang menjadi pembahasan utama adalah mengenai keesaan Allah. Sebagaimana dinyatakan oleh Shahrastānī, ilmu tauhid membicarakan bahwa Allah itu Esa dalam zat-Nya, tidak terbagi-bagi, Esa dalam sifat-sifat-Nya yang azali, tiada bandingan bagi-Nya dan Esa dalam perbuatan-perbuatan-Nya, tidak ada sekutu bagi-Nya.[6] Penyebutan ilmu tauhid ini juga cukup dikenal luas. Hanya saja cakupan yang dibahas tidak selalu terfokus pada masalah-masalah tauhid saja. Kenyataannya, persoalan keimanan pada hari akhir, perbuatan Tuhan, keadilan ilahi, takdir, dan sebagainya juga menjadi isu sentral. Oleh karena itu jika kita mempergunakan istilah ini sebenarnya hanya untuk menyebut sebagian dari banyak pembahasan di dalamnya.

Selain di atas, ada juga sebagian orang yang memberi nama dengan sebutan ilmu *uṣūl al-dīn* atau ilmu ‘aqāid. Alasan disebut demikian karena ilmu ini membicarakan pokok-pokok keyakinan agama yang harus diimani, dibela dan dipertahankan sepanjang hidup, seperti keimanan pada Yang Ghaib, dan keimanan pada hari akhir. Sering juga disebut bahwa ilmu *uṣūl al-dīn* ialah ilmu yang membahas tentang prinsip-prinsip kepercayaan agama dengan dalil-dalil yang *qaṭ'ī* (al-Qur’ān dan hadīth mutawatir) dan dalil-dalil akal fikiran.

Selain nama-nama di atas, satu lagi penamaan yang dikenal luas, baik pada interen umat Islam maupun kaum beragama lain, yaitu teologi Islam. Penting dikemukakan, kata

[6] al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, Jilid I (Kairo: Maktabah Wahbah, 1967), 42.

teologi itu tidak sepenuhnya sama atau identik pengertiannya dengan istilah ilmu kalam.

Teologi *(theologi*) sendiri secara etimologi berasal dari kata Yunani, yaitu: *theos* yang berarti Tuhan *(God*) dan *logos* yang berarti pengetahuan (*science, study, discourse*). Vergilius Ferm, mendefinisikan *theologi* sebagai: "*a study of question of God and the relation of God to world of reality*".[7] Dalam perkembangannya, baik sebagai salah satu cabang filsafat maupun sebagai suatu ilmu yang dikaitkan dengan agama tertentu, teologi menjadikan akal *(reason*) sebagai alat yang dominan dalam menghasilkan pengetahuan dan dalam pengolahannya secara sistematis. Namun setelah adanya pengakuan sementara filsuf terhadap adanya sumber lain pada manusia dalam memperoleh pengetahuan, seperti intuisi dan instink, maka dalam teologi pun potensi-potensi tersebut diakui sebagai alat memperoleh pengetahuan meskipun untuk mengolahnya secara sistematis tetap mengandalkan akal.

Secara historis istilah teologi berasal dari khazanah dan tradisi Gereja-Kristen,[8] yang kemudian diadopsi oleh umat Islam sehingga menghiasi khazanah pemikiran Islam. Tinjauan kebahasaan menunjukkan bahwa kata teologi (*theology*) merupakan istilah Yunani, gabungan dari dua kata yakni *theos* yang berarti Tuhan (*God)* dan *logos* berarti ilmu. Terkait dengan hal ini D.S Adam menjelaskan bahwa kata teologi secara etimologis dipergunakan di kalangan bangsa Yunani terhadap hasil karya para pujangga seperti Homer dan Hesiod yang berkenaan

[7] Dagobert D. Runes (ed.), *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Little field Adams & Co, 1977), 317.

[8] Djohan Effendi, "Konsep-konsep Teologis", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), 52.

dengan para dewa, dan hasil karya para filosof, seperti Plato dan Aristoteles, yang berkenaan dengan filsafat mereka tentang Realitas Tertinggi.[9]

Jadi, teologi secara bahasa berarti ilmu tentang Tuhan, identik dengan arti ilmu kalam, dalam pengertian ilmu yang membahas kalam Tuhan. Dengan demikian teologi dan ilmu kalam, sejauh yang dimaksudkan adalah pengertian secara etimologis, keduanya dapat dipandang identik.

Meskipun teologi dan ilmu kalam dari sudut kebahasaan bisa dikatakan identik, namun pada tataran terminologis ternyata ada sisi-sisi yang berbeda. Memang keduanya --sebagai tampak dalam pengertian etimologis-- sama-sama membahas segi-segi Tuhan, namun dalam tradisi Kristiani ternyata teologi juga mengkaji aspek-aspek agama yang lain, selain sisi kepercayaan atau ketuhanan. Kata teologi sebagaimana dijelaskan dalam *Encyclopaedia of Religion and Religions* berarti ilmu yang membicarakan tentang Tuhan dan hubungannya dengan alam semesta, namun sering kali diperluas hingga mencakup seluruh bidang agama.[10] Keidentikan dua istilah itu dalam arti bahasa ternyata tidak dengan serta merta menunjukkan keidentikannya dalam arti terminologis dan operasionalnya, sehingga wajar kalau di kalangan pemikir Islam masih terdapat kelompok yang menolak menggunakan kata teologi untuk menyebut ilmu kalam. Alasan penolakan itu tentu saja kerena perbedaan objek kajian antara ilmu kalam dan teologi (Kristen). Dengan kata lain penolakan itu didasarkan pada argumen historis karena perbedaan cakupan objek kajian; teologi cakupan bahasannya lebih luas daripada ilmu kalam.

---

[9] D.S. Adam, "Theology", dalam *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* Vol. XII, 293.

[10] Djohan Effendi, "Konsep-konsep Teologis", 52.

Sementara mereka yang menerima, tentu setelah tahu perbedaan antara keduanya, masih menetapkan persyaratan khusus: di belakang kata teologi harus diberi kualifikasi "Islam", sehingga menjadi teologi Islam. Kata "Islam" di belakang istilah teologi itu berfungsi sebagai indikator dan pembatasan bahwa teologi yang dimaksudkan adalah teologi Islam, bukan Kristen atau lainnya. Dalam koteks ini Harun Nasution dan Hanafi, misalnya, sebagaimana tercermin dalam judul bukunya,[11] adalah tokoh yang masuk dalam kategori kelompok terakhir ini. Penulis juga setuju dengan penggunaan term teologi Islam, dengan satu tambahan argumen bahwa dewasa ini obyek teologi Islam mulai meluas tidak hanya mengenai persoalan ketuhanan, akan tetapi persoalan sosial-kemanusiaan pun juga menjadi bahasan teologi Islam. Dalam konteks penelitian ini, yang dimaksud dengan judul pandangan teologis kaum tarekat adalah apa yang mereka pahami seputar ajaran-ajaran Islam dalam menyangkut dasar-dasar keyakinan sebagai bagian penting kehidupan kaum tarekat.

Objek kajian teologi Islam, sebagaimana terlihat dalam definisi di atas, adalah berintikan pada masalah Tuhan dan hal-hal lain yang dipandang berhubungan dengan ketuhanan. Termasuk masalah ketuhanan di sini adalah masalah-masalah metafisik seperti akhirat; atau ringkasnya adalah hal-hal yang termasuk dalam wilayah akidah Islam. Oleh karena itu topik-topik seperti sifat Tuhan, perbuatan dan kalam Tuhan, perbuatan manusia, surga dan neraka, serta hal-hal metafisik seperti malaikat, jin dan semisalnya, adalah sebagai obyek kajian teologi Islam. Hanya saja, karena sifat ilmu itu dinamis, dewasa ini tema-tema

[11] Judul buku yang dimaksud adalah Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986); Ahmad Hanafi, *Theology Islam (Ilmu Kalam),* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986).

kajian teologi Islam juga meluas ke berbagai wilayah sosial-kegamaan, seperti Islam dan hubungan antar agama, Islam dan lingkungan hidup, Islam dan etos kerja, dan isu aktual lainnya sesuai dinamika zaman.

B. Aliran Teologi Islam dan Corak Ajarannya

Munculnya aliran-aliran teologi Islam erat kaitannya dengan fenomena skisme (perpecahan sosial-keagamaan) dalam tubuh umat Islam. Skisme yang dimaksud, adalah peristiwa pembunuhan ʻUthmān ibn ʻAffān, khalifah ketiga, yang dalam sejarah umat Islam populer dengan istilah *al-fitnah al-kubrā*. Kejadian ini merupakan pangkal pertumbuhan sekaligus perselisihan masyarakat Islam di berbagai bidang, terutama bidang-bidang politik, sosial, dan paham keagamaan. Pembunuhan atas diri ʻUthmān yang bermotif politis segera menimbulkan malapetaka politik yang lebih besar. Pengangkatan ʻAlī ibn Abī Ṭālib sebagai khalifah keempat menggantikan ʻUthmān meski didukung oleh mayoritas kaum muslimin, ternyata tidak diikuti pernyataan baiat umat Islam secara bulat. Muʻāwiyah ibn Abī Ṣufyān, gubernur Damaskus, melakukan penangguhan baiatnya sampai khalifah ʻAlī menangkap dan mengadili para pembunuh ʻUthmān. Karena tidak mendapat respon, hal ini menimbulkan konflik antara kedua belah pihak, masing-masing dengan para pendukung di belakangnya.[12]

Konflik antara ʻAlī dan Muʻāwiyah berujung pada perang Ṣiffīn, yang kemudian melahirkan *taḥkīm (arbritase)*, suatu bentuk penyelesaian kompromi antara dua pihak yang bertikai.

---

[12] Lihat Nurcholish Madjid, "Skisme dalam Islam: Tinjauan Singkat Secara Kritis-Historis Proses Dini Perpecahan Sosial-Keagamaan Islam", dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi,* 668-691.

Namun penyelesian ini ditolak oleh para ekstrimis dari kelompok 'Alī, apalagi kemudian hasil akhirnya adalah kekalahan diplomatik 'Alī karena sejak itu secara *de jure* 'Alī menjadi kehilangan legitimasi politiknya. Akibatnya, mereka menyatakan keluar dari barisan 'Alī dengan membentuk kelompok sempalan yang kelak dikenal sebagai kaum Khawārij.[13] Dalam pandangan Khawārij, *tahkīm* tidak sejalan dengan al-Qur'ān. Karena itu, dengan pijakan Qs. al-Ma'idah /5 ayat 44: *"Wa man lam yaḥkum bimā anzala Allāh fa ulā'ika hum al-kāfirūn",* yang darinya kemudian diturunkan adagium *lā hukm illa Allāh,* Khawārij menjustifikasi semuah pihak yang terlibat dan setuju arbritasi berarti berbuat dosa besar atau kafir-murtad dan harus dibunuh. Persoalan dosa besar inilah sebagai fase awal perdebatan dalam teologi Islam, dan Khawārij adalah aliran yang mula-mula memunculkan persoalan teologis ini. Peristiwa *taḥkīm* membuat skisme dalam tubuh umat Islam terpolarisasi lebih kompleks di satu sisi, dan mendorong munculnya problem-problem teologis baru yang krusial pada sisi lain.

Secara sosiologis kaum Khawārij ini berbasis orang-orang yang berasal dari suku-suku Baduwi. Suku ini memang menjadi pengikut terbesar Nabi Muḥammad Saw.[14] Di antara pasukan-pasukan yang berada di bawah komando 'Alī terdapat pasukan yang sangat setia kepadanya. Mereka telah bersumpah untuk bersahabat dengan siapa saja yang menjadi sahabat 'Alī, dan akan memusuhi siapa saja yang membenci 'Alī. Sebaliknya kelompok penentang (Khawārij), tidak hanya berpendapat bahwa 'Alī

---

[13] Kadang Khawārij juga disebut *al-Ḥarūriyah*, sebagai nisbah terhadap Ḥarurā, desa yang menjadi pangkalan mereka. Al-Ghurābī, *Tārīkh al-Fikr al-Islāmiyyah* (Kairo: tp., 1958), 14.

[14] W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsfat Islam,* terj. Umar B. (Jakarta: P3M, 1987), 7.

dapat berbuat salah dan keliru, bahkan mereka menganggap pada saat itu 'Alī benar-benar bersalah karena tidak memberikan dukungan secara sungguh-sunguh terhadap orang-orang yang membunuh 'Uthmān. Mereka berpendapat bahwa 'Uthmān telah melakukan dosa besar karena tidak menghukum kejahatan yang dilakukan oleh pegawai utama dalam pemerintahannya. Dengan dosanya itu berarti ia telah berkhianat terhadap amanat umat yang diberikan kepadanya, sehingga ia tidak hanya berdosa melainkan wajib bagi orang muslim untuk membunuhnya.[15] Kelompok Khawārij ini sebenarnya mencerminkan sikap-sikap politik yang bersumber dari tradisi Baduwi. Sikap mereka yang *anti-establishment* terhadap elite Quraisy yang memerintah.

Meski Khawārij terpecah menjadi beberapa sub sekte,[16] yang dalam beberapa hal berbeda pendapatnya, namun mereka punya kesepakatan dalam hal ajaran-ajaran pokok. Ajaran pokok yang dipegang oleh seluruh sub sekte Khawārij adalah: memandang kafir dua khalifah yakni 'Alī dan 'Uthmān, kedua pihak yang terlihat *taḥkīm* dan semua orang yang setuju terhadap *taḥkīm*. Adapun menurut Abū Zahrah, terdapat tiga ajaran yang berada dalam kesepakatan seluruh kaum Khawārij, yaitu: *(1)* khalīfah (pemimpin) diangkat melalui suatu pemilihan. Khalīfah wajib taat dan menegakkan hukum sharī'at dan bersikap adil, bila menyeleweng harus meletakkan jabatannya atau dibunuh; (2) Khalīfah bukan merupakan hak otonom keturunan suku Quraysh atau bangsa Arab, melainkan hak siapa saja orang Islam yang memenuhi persyaratan dalam kemampuan; dan (3) orang muslim yang melakukan dosa besar adalah kafir, dan termasuk kafir pula adalah orang-orang yang tidak mau atau enggan

---

[15] Ibid., 9.

[16] Abū Manṣūr al-Baghdādī, *Al-Farq Bayn al-Firaq* (Kairo: Maktabah Shubayh, t.th), 85.

mengkafirkan mereka.[17]

Dari ketiga doktrin tersebut, pandangan Khawārij perihal Muslim yang melakukan dosa besar sebagai kafir (murtad) tampaknya merupakan doktrin teologisnya yang paling populer dan esensial. Khawārij membangun konsepsi iman di atas tiga unsur esensial: pengakuan dengan hati, pengikraran secara lisan, dan pelaksanaan dengan anggota tubuh. Ketiganya sebagai satu kesatuan dan *uṣūl* (pokok) atau unsur esensial struktur iman, sehingga ketiadaan salah satunya, termasuk ketiadaan ketaatan atau pelanggaran hukum Tuhan, mengakibatkan ketiadaan iman itu sendiri dan para pelakunya dikeluarkan dari sebutan mukmin atau disebut kafir-murtad.

Dapat dikatakan bahwa kaum Khawārij secara umum mempunyai ciri: mudah mengkafirkan orang yang bukan golongan mereka walaupun orang tersebut masih tergolong muslim, karenanya orang-orang Islam yang tersesat dan telah kafir itu perlu dibawa kembali ke Islam yang sebenarnya, yaitu Islam seperti yang mereka pahami dan amalkan. Mereka bersikap fanatik dalam faham dan tidak segan-segan menggunakan kekerasan dan pembunuhan untuk mencapai tujuan mereka. [18] Tidak mengherankan jika kemudian Khawārij mengalami kehancuran diri *(self annihilation)* justru karena watak mereka yang ekstrim.

Dalam suasana pertentangan antara kelompok yang oposisi terhadap ʻAlī dan kelompok yang fanatik tetap membela ʻAlī, Murjiʻah muncul untuk mencoba bersikap tidak mudah menyalahkan. Bagi mereka para sahabat yang bertikai itu

---

[17] Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Madhāhib al-Islāmiyyah* (Kairo: Maktabah al-Adab, t.th), 105.

[18] Harun Nasution, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1995), 147.

adalah orang-orang baik dan tidak keluar dari ajaran Islam. Oleh karena itu Murji'ah tidak mengeluarkan pendapat tentang siapa sebenarnya yang salah, mereka menunda (*arja'a)* penyelesaian persoalan ini ke hari perhitungan kelak di depan Tuhan.[19] Dengan demikian, Murji'ah pada mulanya adalah golongan netral yang tak turut serta dalam pertikaian politik dan mengambil sikap menyerahkan penentuan hukum kafir atau tidak kafirnya orang-orang yang bertikai itu kepada Tuhan semata di akhirat.

Kalau Khawārij menjatuhkan hukum kafir bagi orang yang berbuat dosa besar, kaum Murji'ah menilainya tetap mukmin. Bagi kaum Murji'ah, mukmin yang berdosa besar itu tetap mengakui bahwa "Tiada Tuhan selain Allah dan Nabi Muḥammad sebagai Rasul-Nya", karenanya dia tetap mukmin. Argumentasi ini merupakan anti tesa terhadap pandangan radikal kaum Khawārij yang menilai kafir setiap orang yang melakukan dosa besar. Bagi Murji'ah, yang menentukan mukmin atau kafirnya seseorang hanyalah kepercayaan atau imannya, bukan amalnya.

Kata *arja'a* juga dapat mengandung arti memberi pengharapan.[20] Orang yang berpendapat bahwa orang Islam yang melakukan dosa besar bukanlah kafir tetapi tetap mukmin dan tidak akan kekal dalam neraka, memang memberi pengharapan bagi orang yang berbuat dosa besar untuk mendapat rahmat Allah. Oleh karena itu ada pula kalangan yang mengatakan bahwa nama Murji'ah diberikan kepada golongan ini, bukan karena mereka menunda penentuan hukum terhadap orang Islam yang berdosa besar kepada Allah di hari perhitungan kemudian.

[19] al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt* (Beirut: Maktabah Lubnān, 1969), 114. al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal* (Kairo: tp., 1951), 279.

[20] Kata *arja'a* dalam arti menunda dipakai oleh Ibn 'Asākir dalam uraiannya tentang asal-usul kaum Murji'ah. Lihat Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah, 1965), 27.

Bukan pula karena mereka memandang perbuatan menduduki tempat kedua setelah iman, tetapi karena mereka memberi pengharapan bagi orang berdosa besar untuk masuk surga.

Pandangan Murji'ah ini secara general dapat diklasifikasikan ke dalam kelompok moderat dan ekstrim. Golongan moderat berpendapat bahwa orang yang berdosa besar bukanlah kafir dan tidak kekal dalam neraka,[21] tetapi akan dihukum dalam neraka sesuai dengan besarnya dosa yang dilakukannya, dan ada kemungkinan bahwa Tuhan akan mengampuni dosanya. Oleh karena itu tidak akan masuk neraka selamanya.[22]

Sedang yang dimaksud golongan ekstrim Murji'ah adalah al-Jahamiah, yakni pengikut Jahm Ibn Ṣafwān. Menurut golongan ini orang Islam yang percaya pada Tuhan dan kemudian menyatakan kekufurannya secara lisan tidaklah kafir, karena iman dan *kufr*, tempatnya hanyalah dalam hati, bukan dalam bagian lain dari tubuh manusia.[23] Bahkan orang demikian juga tidak menjadi kafir, sungguh-pun ia menyembah berhala, menjalankan ajaran-ajaran agama Yahudi atau agama Kristen dengan menyembah salib, menyatakan percaya pada trinitas, kemudian mati, orang tersebut tetap merupakan seorang mukmin yang sempurna imannya. Pendapat ekstrim seperti ini berdasar pada pengertian bahwa perbuatan atau amal tidaklah sepenting iman, yang kemudian meningkat pada pengertian bahwa hanya imanlah yang penting dan menentukan mukmin atau tidaknya seseorang. Jika seseorang mati dalam iman, dosa-dosa dan perbuatan jahat yang dikerjakan tidak akan merugikan baginya.[24]

---

[21] al-Shahrastānī, *al-Milal*, 146.

[22] Abū Zahrah, *al-Madhāhib Islāmiyyah*, 205.

[23] Lihat al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn ,* Jilid I, 46.

[24] al-Baghdādī, *al-Farq Bayn al-Firaq*, 204.

Ajaran ini dapat menimbulkan bahaya bagi moral karena dapat mentolelir penyimpangan-penyimpangan. Dengan kata lain, paham ini dapat membawa masyarakat kepada *permissive society.* Karena yang dipentingkan hanyalah iman, maka norma-norma akhlak bisa dipandang kurang penting, dan diabaikan oleh orang-orang yang menganut paham seperti itu. Efek historisnya, pemikiran Murji'ah ini menguntungkan pemerintah yang sedang berkuasa. Kedudukan dan keabsahan Mu'āwiyah pada saat itu secara teologis dan politis tidak batal, walaupun dia telah melakukan tindakan yang dipandang sebagai dosa. Ada kemungkinan Murji'ah mendukung pemerintahan Mu'āwiyah atas dasar agama meskipun mereka tidak menyukai sikap politik Mu'āwiyah, dengan dasar bahwa Murji'ah lebih mementingkan hukum dan ketertiban.[25]

Selain kedua aliran tersebut dalam sejarah pemikiran Islam juga muncul aliran Jabariyah. Bila Khawārij menitikberatkan pada persoalan kafirnya seseorang, Murji'ah menitikberatkan pada isu mukminnya seseorang, Jabariyah menfokuskan pada masalah perbuatan Allah dan perbuatan manusia. Secara etimologi, *Jabariyah* berasal dari kata *jabara, menjadi ijbār,* yang berarti pemaksaan atau keterpaksaan. Secara terminologis dalam teologi Islam, Jabariyah adalah sebutan yang diberikan kepada aliran dalam Islam yang berpandangan bahwa manusia tidak mempunyai kekuatan apa-apa untuk melakukan atau meninggalkan sesuatu. Manusia dalam keadaan terpaksa *(majbūr)* dalam segala perbuatannya, tidak punya ikhtiar.

Sebelum datangnya Islam sikap *jabr* telah ditemukan dalam masyarakat Arab. Suasana padang pasir yang panas, tandus, dan gersang membuat mereka banyak bersikap pasrah,

[25] Watt, *Pemikiran Teologi,* 43.

tidak dapat berbuat banyak kecuali hanya menyesuaikan diri dengan kondisi seperti itu. Mereka tidak banyak menemukan jalan untuk mengubah keadaan mereka sendiri sehingga hidup mereka banyak tergantung pada alam. Hal inilah yang membuat mereka sering bersikap pasrah pada nasib. Menurut para ahli sejarah teologi, Ja'd ibn Dirham adalah orang pertama yang memunculkan ajaran Jabariyah. Ajaran pokok Ja'd bahwa manusia tidak memiliki kemampuan dan daya berbuat, artinya segala sesuatu yang dilakukan manusia merupakan kehendak mutlak Tuhan.

Sepeninggal Ja'd ibn Dirham, paham Jabariyah dikembangkan oleh muridnya, Jahm ibn Ṣafwān, sehingga lahir kelompok Jahamiyah. Jahm berasal dari Khurasān yang dikenal sebagai ahli pidato dan propagandis. Dia adalah sekretaris dari al-Ḥārith ibn Shurayj yang merupakan pemimpin pemberontakan di Persia dalam menentang pemerintahan Banī Umayyah pada tahun-tahun terakhir pemerintahan dinasti itu. Jaham sendiri akhirnya ditangkap pada 128 H/746 M dan dibunuh oleh Muslim ibn Aḥraṣ al-Mazanī pada akhir pemerintahan Banī Umayyah. Dari peristiwa ini dapat diduga bahwa motif pembunuhan terhadap Jaham bukan karena masalah pemahaman teologi yang ia kembangkan, tetapi karena masalah politik. Di dalam aliran Jabariyah juga terdapat kelompok Ḍirāriyah yang dibawa oleh Ḍirār ibn 'Umar, yang ajaran-ajarannya hampir sama dengan dua tokoh sebelumnya dengan sedikit perbedaan.

Meskipun ada perbedaan doktrin diantara para tokoh Jabariyah, secara umum ajaran pokok yang mereka bawa adalah "keterpaksaan" manusia dalam melakukan perbuatan yag telah ditetapkan Allah. Sepintas, ajaran tersebut terasa mendapat justifikasi teologis dari sejumlah ayat dalam al-Qur'an, misalnya

firman Allah: Qs. al-Ḥadīd: 22; Qs. al-Insān: 30. Di samping dua ayat tersebut, kelompok Jabariyah juga mendasarkan diri kepada Qs. al-An'ām: 112; Qs. al-Ṣaffāt: 96 dan al-Anfāl: 17. Tidaklah mengherankan bila paham ini masih terdapat di kalangan umat Islam hingga sekarang meskipun pembawa dan penganjur paham ini sudah meninggal.

Pandangan teologis kaum Jabariyah ditolak oleh Qadariyah. Faham Qadariyah dipelopori oleh Ma'bad al-Juhanī (w. 80 H/699 M) dan Ghīlān al-Dimashqī (w. 105 H/722 M).[26] Menurut dua tokoh ini, manusia memiliki *hurriyyah al-irādah* (kebebasan berkehendak). Manusia berkuasa atas perbuatannya, mempunyai kebebasan dalam menentukan perjalanan hidupnya, dan mempunyai kekuatan sendiri untuk mewujudkan perbuatannya. Jadi di sini tidak ada campur tangan Tuhan pada waktu manusia berbuat atau memilih untuk tidak berbuat.

Qadariyah tetap mengakui bahwa pemilik hakiki *qudrah* dan *irādah* adalah Tuhan semata, sehingga kalau Tuhan tidak menganugerahkannya, manusia pastilah tidak bisa berbuat apa-apa. Hanya saja kemudian Allah menyeraaahkan *qudrah* dan *irādah* itu sepenuhnya kepada manusia, dan manusia bebas mempergunakan untuk berbuat apa pun tanpa campur tangan dari Tuhan. Ini berarti *qudrah* dan *irādah* dari Tuhan itu, menurut Qadariyah, masih bersifat murni dan bebas nilai, dan manusia sendiri yang diberi hak untuk mewarnai dengan nilai baik atau buruk. Itulah sebabnya Qadariyah memandang manusia sebagai pelaku perbuatan dalam arti yang sebenarnya, bukan dalam pengertian lainnya. Sebagai pijakan argumen, Qadariyah mengemukakan dalil-dalil naql. Ayat-ayat al-Qur'an

[26] Muḥammad Maḥmūd Mazrū'ah, *Tārikh al-Firaq al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Manār, t.th), 84.

yang kelihatannya mendukung pendapat mereka, diambilah sebagai dasar legitimasinya. Diantara ayat-ayat al-Qur'an yang mereka angkat sebagai dalil adalah: Qs. al-Kahfi: 29; Qs. al-Ra'd: 11; Qs. al-Wāqi'ah: 24.

Selain beberapa aliran di atas, Mu'tazilah merupakan aliran yang berpengaruh. Sebagaimana pertumbuhan pemikiran keislaman sebelumnya, faham Mu'tazilah yang kemunculannya lebih dilatari oleh masalah teologis, namun tidak terlepas begitu saja dari pergumulan politik saat itu. Menurut sebagian ahli, tokoh-tokoh Mu'tazilah merupakan pendiri ilmu kalam yang sebenarnya dalam Islam.[27] Kalam yang dibentuk dengan pemikiran sistematis tentang akidah Islam telah mulai disusun oleh para pendiri Mu'tazilah dalam bentuk apologetik, sebagai pembelaan diri terhadap agama dan kepercayaan non-Islam, maupun terhadap kalangan umat Islam sendiri yang tidak sepaham dengan mereka. Sebagian pengamat memberikan julukan kepada Mu'tazilah sebagai kaum rasionalis Islam,[28] bahkan ada yang menyebutnya sebagai *absolutely free-minded speculators.*[29]

Kalau pernyataan Mu'tazilah tentang status pendosa besar masih bernuansa politis, pandangan mereka tentang kebebasan manusia, lebih bersifat teologis. Mu'tazilah dengan tegas menyatakan bahwa manusia sepenuhnya memiliki kebebasannya sendiri. Bagi mereka hanya dengan prinsip kebebasan inilah manusia secara moral dapat dituntut pertanggungjawabannya di kemudian hari. Prinsip *al-wa'd wa al-wa'īd* tidak akan dapat dipahami tanpa adanya prinsip kebebasan tadi. Sebaliknya, prinsip "kebebasan" juga hanya akan berarti karena adanya

[27] Ibrāhīm Madkūr, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th), 5.

[28] A.J. Wensinck, *The Muslim Creed*, 63-64.

[29] D.B. Macdonald, *Development of Muslim Theology,*141.

prinsip “janji dan ancaman” itu. [30]

Meski faham Mu‘tazilah dengan konsepnya *manzilah bayn al-manzilatayn* dapat dipandang sebagai usaha menengahi faham Khawārij dan Murji’ah mengenai muslim pelaku dosa besar, namun dalam perkembangannya kemu‘tazilahan itu menjadi lebih sangat dekat dengan kaum Qadariah beserta Khawārij dan Syi‘ah. Karena Mu‘tazilah beserta Khawārij dan Syi‘ah yang beroposisi terhadap kekuasaan Damaskus itu berhadapan dengan ideologi basis sosial keagaman dan budaya rezim Umayah yang cenderung kepada Jabariah tersebut, maka wajar kalau pandangan mereka yang menekankan kebebasan pribadi itu menjadi sarana ideologis yang tangguh bagi kaum revolusioner Abbasiah untuk meruntuhkan kekuasaan Umayah. Setelah revolusi Abbasiyah berhasil, Mu‘tazilah untuk jangka waktu tertentu menjadi ideologi resmi negara khususnya zaman khalifah al-Ma’mūn (198-219 H/813-833 M).

---

[30] Ajaran Mu‘tazilah ini dikenal dengan paham *Qadariyah* atau *free will and free act*. Atribut Tuhan yang dijunjung tinggi kaum Mu‘tazilah ialah kemaha-adilan-Nya. Tuhan, kata Mu‘tazilah, bersikap adil, dan tidak dapat berbuat jahat dan berlaku zhalim. Paham keadilan Tuhan menghendaki agar manusia sendirilah yang melakukan perbuatan dalam arti kehendak dan daya yang diperlukan untuk mewujudkan perbuatan, haruslah kehendak dan daya manusia sendiri, dan bukan kehendak dan daya Tuhan, sebagaimana terdapat dalam paham Jabariyah atau fatalisme. Karena manusia sendirilah yang berbuat jahat, dan bukan kehendak dan daya sendiri maka paham kemaha-adilan Tuhan dapat dipertahankan, kalau pembuat kejahatan dihukumTuhan dengan memasukkannya ke dalam neraka kelak. Sekiranya manusia berbuat jahat, bukan atas kehendak dan upaya sendiri, tetapi atas kehendak dan tekanan dari luar dirinya, maka tidak adillah kalau Tuhan memasukkan pembuat kejahatan ke dalam neraka. Paham kemaha-adilan yang dipertahankan kaum Mu‘tazilah hanya dapat sejalan dengan paham kebebasan manusia dalam kehendak dan perbuatan, dan sekali-kali tidak dapat sejalan dengan ajaran paham fatalisme yang dianut golongan lain dalam Islam.

Gelombang penolakan terhadap pandangan rasionalis Mu'tazilah dan perselingkuhannya dengan kekuasaan Abbasiyah yang mengakibatkan tindakan kekerasan dalam penyebaran faham mereka semakin besar. Gerakan-gerakan itu kemudian menjadi gerakan massif, terutama ketika penguasa kekhalifahan Abbasiyah tidak lagi mendukung faham Mu'tazilah, bahkan khalifah al-Mutawakkil (847-861 M) yang menggantikan khalifah al-Wāthiq (842-847 M) berbalik mendukung penolakan terhadap Mu'tazilah. Gerakan penentangan dan penolakan terhadap pandangan Mu'tazilah itulah yang kemudian disebut dengan *ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah*, yang dipelopori oleh seorang mantan penganut aliran Mu'tazilah, yaitu Abū Ḥasan al-Ash'arī (873-935 M).

Pemikiran-pemikiran al-Ash'arī banyak mengikuti pandangan para ulama *ahl al-ḥadīth*, khususnya pandangan Aḥmad ibn Ḥanbal. Namun demikian tidak berarti al-Ash'arī dapat menghilangkan sama sekali kecenderungannya untuk menggunakan cara-cara berpikir rasional, sehingga menghasilkan pemikiran yang berbeda dengan *ahl al-ḥadīth*. Sikap al-Ash'arī yang demikian itu menyebabkan sebagian ulama *ahl al-ḥadīth* masih menuduhnya terlalu mengagungkan akal, khususnya dalam menjelaskan teorinya tentang *kasb*.

Ada empat pemikiran al-Ash'arī yang secara jelas dimaksudkan untuk menentang pandangan Mu'tazilah, yaitu: tentang kemakhlukan al-Qur'an, ayat-ayat anthropomorphis, masalah keakhiratan, dan hubungan antara perbuatan manusia dengan kekuasaan mutlak Allah. *Pertama*, tentang kemakhlukan al-Qur'an, al-Ash'arī mendukung pandangan Aḥmad ibn Ḥanbal yang dengan tegas menolak faham Mu'tazilah yang menyatakan bahwa al-Qur'an itu makhluk (ciptaan).

Kedua, tentang ayat-ayat antropomorphis atau ayat-ayat yang menyebutkan seakan-akan Allah itu berjisim (berwujud fisik), al-Ash‘arī menolak pandangan Mu‘tazilah yang menakwilkan ayat-ayat semacam itu. Menurut al-Ash‘arī, sebagaimana dikemukakan oleh ibn Ḥanbal, ayat-ayat antropomorphis mesti dipahami apa adanya seperti makna tekstual yang terkandung dalam ayat-ayat semacam itu. Namun mengenai bentuk dan hakekatnya tidak mesti dipersoalkan, karena Allah lebih tahu mengenai hakekat diri-Nya.

Ketiga, masalah keakhiratan, khususnya mengenai kemungkinan manusia untuk melihat Allah di akhirat (di surga). Menurut al-Ash‘arī, pernyataan-pernyataan al-Qur’an maupun hadis yang menggambarkan keadaan-keadaan manusia di akhirat mesti dipahami sebagaimana yang digambarkan al-Qur’an dan Hadīth. Kalau dalam al-Qur’an dinyatakan bahwa nanti di akhirat orang-orang beriman akan melihat Tuhan mereka maka itu mesti dipahami dalam arti melihat seperti biasa dan bukan dalam arti kiasan. Namun tidak berarti pula bahwa penglihatan itu seperti manusia melihat benda-benda, karena al-Ash‘arī menolak untuk menyerupakan Allah dengan wujud yang berjisim (badan).

Keempat, al-Ash‘arī menolak pandangan Mu‘tazilah tentang kehendak bebas manusia (*free will* dan *free act*). Untuk menyangkal doktrin di atas, al-Ash‘arī mengemukakan teori *kasb (acquisition*). Teori ini menegaskan bahwa Allah menciptakan perbuatan manusia, dan manusia ’memperoleh’nya. Hubungan antara manusia dengan perbuatannya yang bersifat pasif itu, menurut al-Ash‘arī telah cukup untuk menjadikan manusia harus bertanggung jawab terhadap perbuatannya. Hal itu bertolak belakang dengan pandangan Mu‘tazilah yang mengharuskan adanya hubungan aktif (dalam bentuk kebebasan kehendak)

antara manusia dengan perbuatannya sebagai prasyarat pertanggung jawaban manusia atas perbuatannya. Al-Ash'arī menolak pandangan di atas dan menegaskan bahwa kekuatan atau kemampuan untuk berbuat hanyalah sekedar kekuasaan untuk melakukan perbuatan yang diperoleh manusia hanya pada saat tertentu ketika manusia berbuat sesuatu, bukan sebelum dan sesudahnya melakukan suatu perbuatan. Dengan teori *kasb* al-Ash'arī telah membatasi campur tangan manusia terhadap perbuatannya menjadi sangat kecil.

Sementara itu tokoh Ahlussunnah lainnya, al-Māturīdī (w. 944 M), memiliki pandangan yang berbeda dengan faham yang dibangun al-Ash'arī. Perbedaan antara al-Māturīdī dengan al-Ash'arī bersangkut paut dengan beberapa faham yaitu masalah kemampuan akal manusia, perbuatan manusia, dan janji dan ancaman Allah.

Al-Māturīdī memberi kekuatan kepada akal cukup tinggi meski tidak setinggi yang diyakini aliran Mu'tazilah. Berbeda dengan al-Ash'arī yang menganggap mengetahui Tuhan hanya dapat dilakukan dengan wahyu, al-Māturīdī menyatakan bahwa akal manusia dapat mengetahui adanya Tuhan melalui perenungan terhadap alam semesta. Namun tetap saja bahwa kewajiban berbuat baik atau menghindari perbuatan jahat itu mesti diperintahkan oleh wahyu. Begitu juga dengan kebaikan dan keburukan, al-Māturīdī berpendapat bahwa ada kebaikan-kebaikan yang dapat diketahui akal dan ada kebaikan yang hanya dapat diketahui dengan wahyu.

Dalam masalah perbuatan manusia, al-Māturīdī sependapat dengan aliran Mu'tazilah yang menyatakan bahwa manusialah yang mewujudkan perbuatan-perbuatannya, bukan Tuhan. Kesetujuan al-Māturīdī kepada pendapat Mu'tazilah juga

ditunjukkan dalam permasalahan 'keharusan' bagi Tuhan untuk mewujudkan janji dan ancamannya untuk memasukkan pelaku kebaikan ke surga dan pelaku kejahatan ke neraka. Begitu juga dengan pemahaman tentang ayat-ayat antropomorphis, al-Māturīdī memahaminya dalam arti kiasan atau majazi.[31]

Reaksi keras terhadap metode rasional yang dipergunakan oleh Mu'tazilah juga datang dari pengikut aliran salaf dalam akidah. Kaum salaf menghendaki agar pengkajian akidah kembali kepada prinsip-prinsip yang dipegang oleh para sahabat dan tabi'in, yakni mengambil prinsip-prinsip akidah dan dalil-dalil yang mendasarinya dari al-Qur'an dan Sunnah, serta melarang ulama mempertanyakan dalil-dalil naql itu.

Ibn Taymiyah yang merumuskan metode kelompok ini membagi ulama dalam memahami akidah Islam ke dalam empat kategori, yaitu: *Pertama*, para filosof; *kedua*, para pakar ilmu kalam yakni Mu'tazilah yang menggunakan metode berfikir rasional (agamis); *ketiga*, ulama yang menandakan panalaran terhadap akidah yang terdapat di dalam al-Qur'an untuk diimani, dan dalil-dalil yang terkandung di dalamnya untuk digunakan, sebagaimana, misalnya, diaplikasikan oleh kaum Māturīdī; dan *keempat*, kelompok orang yang beriman kepada al-Qur'an, tetapi mempergunakan dalil rasional di samping dalil al-Qur'an itu, sebagaimana yang dilakukan oleh Ash'ariyah. Selanjutnya ibn Taymiyah menegaskan bahwa metode Salaf bukanlah salah satu dari empat kategori itu, karena akidah dan dalil-dalilnya hanya dapat diambil dari nash. Mereka hanya percaya kepada nash dan dalil-dalil yang diisyaratkan oleh nash, sebab ia merupakan wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. Konsekuensinya, bila kita katakan metode rasional merupakan kebutuhan primer

[31] Nasution, *Teologi*, 77.

untuk memahami akidah Islam, maka kaum Salaf itu tidak dapat memahami akidah sesuai dengan yang diharapkan dan tidak dapat menjangkau dalil-dalil nash secara optimal.

Metode Salaf yang demikian itu disebut metode tekstual (*al-manhaj al-naqlī*). Sesuai dengan namanya, metode tekstual adalah metode berfikir yang berpegang teguh kepada teks-teks wahyu secara harfiah, serta bersikap waspada terhadap rasionalisasi yang mendalam terhadap masalah akidah. Dasar penggunaan metode ini adalah anggapan bahwa teks-teks wahyu sudah komplit atau lengkap menampung segala masalah akidah yang diperlukan dan mengikuti tradisi para sahabat Nabi Muhammad dan para pengikutnya.

Dari gambaran umum aliran-aliran terdahulu, ilmu kalam dilihat dari alur pikirnya adalah mengikut pola pikir deduksi. Pola pikir deduktif bertolak dari pengetahuan umum (premis mayor) menuju pengetahuan yang lebih bersifat khusus; jadi, konklusinya mesti tidak lebih luas daripada premis mayornya. Menurut Amin Abdullah, pola pikir deduktif kalam adalah mirip dengan pola pikir deduktif Plato. Hanya saja fungsi ide-ide bawaan dalam pola pikir Plato diganti --untuk tidak menyatakan diisalamkan-- oleh ayat-ayat al-Qur'an dan teks-teks hadis. Bahkan tidak jarang melebar sampai kepda ijma' dan qiyas. Metode berfikir semacam ini bukan tanpa kelemahan, karena cenderung menggiring seseorang dan kelompok ke arah model berfikir yang bersifat justifikatif terhadap teks-teks wahyu yang sudah tersedia.[32]

Itulah kerangka umum metode berfikir kalam, yang telah diaplikasikan oleh para teolog muslim, terlepas dari mazhab dan

---

[32] M. Amin Abdullah, dalam Komaruddin Hidayat dan Hendro Prastyo (ed.), *Problem dan Prospek IAIN* (Jakarta: Dirjen Binbaga Islam, 2000), 227.

alirannya. Pada pokoknya, semua aliran mengakui posisi wahyu dan ada peran di dalamnya. Hanya saja kemudian di kalangan teolog terjadi perbedaan dalam hal penyeimbangan posisi dua sumber tersebut. Kaum Salaf memposisikan teks wahyu pada tempat yang sangat dominan, tentu tetap mengapresiasi akal meski dalam makna periferial-minimal, sedangkan Mu'tazilah mengapresiasi peran akal dengan begitu tinggi, tentu tidak keluar dari kerangka berfikir agamis, dan berada pada posisi tengah antara keduanya dengan misi menyeimbangkan peran teks wahyu dan akal. Dalam konteks ini M. Zurkani Jahja,[33] menguraikan bahwa akibat perbedaan intensitas penggunaan teks wahyu dan akal ini telah mengakibatkan polarisasi metodis kalam atas empat macam yaitu: (1) Metode rasional, yang menganggap rasio sebagai alat dominan sehingga teks wahyu mesti diterima secara rasional, dan karenanya keyakinan seseorang terhadap materi akidah Islam mesti didasarkan pada pengetahuan rasional; (2) Metode tekstual, yakni metode berfikir yang berpegang teguh kepada teks wahyu secara harfiah, tanpa memberikan peranan akal dan hasil pemikiran untuk menjamah masalah-masalah akidah Islam, kecuali sebatas sistematisasi dan penjelasan secara harfiah; (3) Metode moderat, atau sintesa dari metode rasional dan tekstual dengan menyeimbangkan metode rasional dan tekstual.

C. Ragam Pola Kajian Teologi Islam

Penelitian seputar pemikiran teologi Islam sudah banyak dilakukan. Sejauh penelusuran yang dilakukan, model-model yang paling mendominasi adalah studi tokoh dari sudut pandang

[33] M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Gazali (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996),* 52-53.

pemikiran teologinya, studi teks, studi pemikiran kelompok, dan studi tematik aspek tertentu dalam teologi.

Studi pemikiran tokoh pasca zaman Mu'tazilah dan al-Ash'arī banyak dilakukan oleh penulis disertasi di Indonesia. Ilhamuddin misalnya, meneliti pemikiran kalam al-Baqillānī (w.403 H),[34] yang merupakan tokoh kedua di dalam aliran teologi Ash'ariyah. Sebagaimana al-Ash'arī, pemikiran kalam yang dikemukakannya berkisar pada masalah-masalah yang berkaitan dengan Tuhan dan manusia yang meliputi sifat-sifat Tuhan dan yang berhubungan dengan itu, perbuatan manusia, fungsi akal dan wahyu, janji dan ancaman Tuhan, konsep iman dan hari akhirat. Lewat studinya Ilhamuddin menelisik hubungan pemikiran kalam al-Baqillānī dengan al-Ash'arī. Dalam kesimpulannya dia mengatakan, dari delapan persoalan kalam yang ada, al-Baqillānī hanya mengikuti al-Ash'arī dalam tiga masalah, yaitu: *ru'yat Allāh* (melihat Allah di akhirat), janji dan ancaman Tuhan, konsep iman dan hari akhirat. Dengan demikian ia tidak mengikuti pendapat al-Ash'arī dalam lima masalah: sifat Allah, keadilan Tuhan, kalam Tuhan, perbuatan manusia, dan fungsi akal-wahyu. Dalam soal perbuatan manusia misalnya, kalau bagi al-Ash'arī perbuatan-perbuatan manusia seluruhnya diciptakan Tuhan, bagi al-Baqillānī manusia memiliki sumbangan yang efektif dalam mewujudkan perbuatannya. Jelasnya, al-Baqillānī mempunyai pemikiran teologi tersendiri, dia tidak tepat lagi disebut sebagai pengikut al-Ash'arī.[35]

---

[34] Diantara karya al-Baqillānī adalah *Kitāb Tamhīd al-Awāil wa Talkhīṣ al-Dalāil* (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1987), dan *al-Inṣāf* (Mesir: Maktabat al-Azhariyyāt li al-Turāth, 1369H).

[35] Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 135-138.

Tsuroya Kiswati menulis pemikiran kalam al-Juwaynī (w. 478 H). Dia mencoba menelusuri kharakteristik pemikiran teologi tokoh penting disebut-sebut sebagai pengikut al-Ash'arī ini. Kiswati dalam sajiannya menggambarkan bahwa pemikiran kalam al-Juwaynī memiliki kecenderungan tersendiri yang berbeda dengan pemikiran teologi Mu'tazilah, al-Māturīdī, dan al-Ash'arī. Ia mencatat, meskipun al-Juwaynī banyak menggunakan istilah-istilah al-Ash'arī karena titik tolaknya berangkat dari ajaran-ajaran al-Ash'arī seperti *al-kasb* dan *jawāz,* Tuhan mempunyai sifat, dan lain-lainnya, namun pemikiran al-Juwaynī memberikan kesimpulan yang berbeda dengan konsep al-Ash'arī.[36] Tentang antropomorfis, pendapat al-Juwaynī berbeda dengan al-Ash'arī dan sama dengan pendapat Mu'tazilah dan Māturidiyah, yaitu bahwa ayat-ayat *mutashābihāt* harus diinterpretasikan secara metaforis *(majāzī)* sebab Tuhan yang berdimensi rohaniah tidak bisa dikenai hukum-hukum yang bersifat jasmaniah. Sedangkan dalam soal perbuatan manusia, walaupun al-Juwaynī menggunakan istilah *kasb* seperti al-Ash'arī, tetapi hasil pemahamannya mendekati Qadariyah, demikian menurut Kiswati. Pada akhirnya dia menyimpulkan, al-Juwaynī bukanlah penganut al-Ash'arī, bukan pengikut aliran Mu'tazilah dan Māturīdiyah, namun dia adalah seorang pemikir independen.[37]

Baik Ilhamuddin maupun Kiswati, keduanya berhasil mengungkap bahwa meskipun seseorang menjadi pengikut aliran tertentu dalam teologi, namun pemikiran yang dikembangkannya tidak mesti sama, bahkan bisa dinilai meciptakan

---

[36] Diantara karya al-Juwayni adalah *Luma' al-Adillah fī Qawāid Ahl Sunnah wa al-Jamā'ah,* taḥqīq oleh Fauqiyah Ḥusayn Maḥmūd (Mesir: Dār al-Miṣriyyah, 1965), *Al-'Aqīdah al-Nizāmiyyah,* taḥqīq oleh Muḥammad Zāhid (Maṭba'ah al-Anwār, 1367H).

[37] Tsuroya Kiswati, *Al-Juwaini Peletak Dasar Teologi Rasional dalam Islam* (Jakarta: Erlangga, 2005), 193-195.

aliran tersendiri. Dan itulah memang dinamika pemikiran tokoh besar tidak bisa kita klaim sebagai pengikut setia, apalagi fanatik, kepada tokoh sebelumnya. Meskipun isu besar yang diusung sama, namun dalam elaborasinya masing-masing memiliki kekhasan sendiri.

Demikian juga al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M), merupakan tokoh yang telah dikaji luas oleh banyak sarjana di Timur dan Barat.[38] Diantara disertasi di tanah air yang secara spesifik menyorot pemikiran teologi al-Ghazālī ditulis oleh Zurkani Jahja. Dia merumuskan pola struktur teologi yang dibangun al-Ghazālī, yang disebutkan berpangkal pada konsep iman dan yakin. Selain itu, dia juga memperhatikan aspek psikologi manusia. Menurutnya setiap manusia mempunyai potensi untuk bisa yakin dan beriman, bahkan bisa mencapai tingkat yakin yang ideal dan iman yang sempurna. Namun kualitas potensi ini, selain tumbuh secara gradual dalam jiwa manusia sejak masa kanak-kanak, kadarnya pun bertingkat-tingkat sesuai dengan kapasitas yang diberikan Allah kepada individu yang bersifat unik. Manurut Zurkani, teologi al-Ghazālī memperhatikan fase atau pentahapan yang terbagi ke dalam tiga; fase penanaman, fase pemantapan, dan fase penghayatan. Setiap fase mempunyai: obyek (untuk siapa), tujuan (untuk apa), metode (cara mencapai tujuan), materi (apa yang diberikan), literature (karya yang dapat digunakan), dan hasil (tingkatan iman yang bisa diperoleh).[39]

Selain itu sumber dalam teologi menurut al-Ghazālī juga ditemukan oleh Zurkani. Menurutnya, al-Ghazālī menetapkan tiga sumber dalam teologi, yaitu wahyu, akal, dan *kashf.* Kre-

---

[38] Dalam satu situs disebutkan daftar disertasi yang mengkaji seputar al-Ghazāli ada 85 buah. Lihat http://www.ghazali.org/site/dissert.htm. (19 Nopember 2011)

[39] Zurkani Jahja, *Teologi al-Gazali,* 104-111.

dibilitas ketiga sumber itu diterima dengan pemikiran *ḍarūrī.* Berbeda dengan wahyu dan akal sebagai sumber teologi yang dipergunakan secara massif, *kashf* sebagai sumber teologi hanya bersifat individual, yaitu untuk orang yang memperoleh pengalaman batin, yang terbuka *hijāb* antara hatinya dan *lauḥ al-maḥfūẓ.* Dengan demikian, *kashf* merupakan metode otoritatif dalam memperoleh pengetahuan yang tidak terjangkau oleh akal, tetapi tidak boleh berwujud sesuatu yang tidak diterima oleh akal.[40]

Temuan tersebut menggambarkan bahwa teologi yang dikembangkan oleh al-Ghazālī bercorak teologi sufistik. Ciri teologi jenis ini, menempatkan *al-qalb* (hati) sebagai tempat berseminya pengetahuan manusia. Selain lewat indera dan penalaran, pengetahuan juga diperoleh lewat *baṣīrah* (hati bagian dalam), yang selanjutnya mengantarkan ke *maqām* ma'rifat. Al-Ghazālī sendiri tidak menjadikan ma'rifat sebagai tujuan akhirnya, tetapi hanya bertujuan menghantarkan kepada situasi dekat *(al-qurb)* dengan Tuhan. Pandangan demikian menempatkan teologi yang dikembangkannya tidak sebatas olah nalar semata, melainkan suatu sistem teologi yang mampu mengantarkan pada ketenangan jiwa pelakunya.

Masih seputar tokoh abad tengah, Teuku Safir Iskandar meneliti pemikiran kalam Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H).[41] Fokus yang dikajinya adalah mengenai Tuhan dan manusia. Dari empat bahasan pokok pemikiran teologi yang dijadikan dasar pemikiran terhadap pemikiran al-Rāzī ditemukan titik-titik persamaan pemikirannya dengan kaum Mu'tazilah. Menyangkut persoalan ketuhanan persamaannya terletak pada konsep

---

[40] I*bid.,* 257-260.

[41] Teuku Safir Iskandar Wijaya, *Falsafah Kalam Kajian Teodoso Filsafat Teologis Fakhr al-Din al-Razi* (Aceh: Nadiya Foundation, 2003).

pembuktian *wājib al-wujūd* melalui pendekatan *al-mawjūdāt.* Tentang persoalan kemanusiaan, persamaannya terletak pada konsep perbuatan manusia dengan semua aktifitasnya dan akal dengan peranannya. Pada intinya, menurut studi ini, sebagai pemikir yang banyak kesamaannya dengan Mu'tazilah, al-Rāzi telah memberikan kedudukan yang tinggi pada akal.

Sementara pemikiran teologi tokoh Nusantara juga pernah dikaji, misalnya oleh Muhammad Nazir Karim yang menulis tentang pemikiran kalam Abdurrahman Shiddiq (1857-1939) ulama asal Banjar,[42] yang wafat di Indragiri Riau. Penelitian literer ini mendasarkan pada sumber-sumber primer yang ditulis oleh Shiddiq sendiri, seperti kitab *Fath al-Ālim fī Tartīb al-Ta'līm, 'Aqāid al-Imān, Sya'ir 'Ibarat* dan *Khabar Kiamat.* Fokus yang dituju adalah seputar masalah manusia dan hubungannya dengan Tuhan dan masalah ketuhanan, seperti masalah akal manusia dan fungsi wahyu, paham kebebasan manusia dan determenisme, konsep iman, eksistensi Tuhan dan sifat-sifat-Nya, perbuatan Tuhan, kerasulan, dan eskatologi.[43]

Dalam pembahasannya tentang kebebasan dan keterpaksaan manusia Nazir menandaskan bahwa Abdurrahman Shiddiq mempunyai pandangan teologi yang khas, dengan jalan mengambil posisi tengah dengan melakukan sintesis antara paham Jabariyah dan Qadariyah. Paham yang ia tawarkan dalam

---

[42] Dia terhitung cicit dari ulama besar asal Banjar, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Hal ini diketahui dari karya Abdurrahman Shiddiq sendiri, *Syajarah al-Arsyadiyah wa ma Ulhiqa biha.* Di dalam karya ini disebutkan bahwa ibunya bernama Shafura, anak hasil perkawinan Syeikh Haji Muhammad Arsyad dengan Ummu Salamah. Syeikh Haji Muhammad Arsyad ini merupakan putra Mufti Haji Muhammad As'ad. Ibu dari namanya yang disebut terakhir ini bernama Syarifah, anak Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari.

[43] Muhammad Nazir Karim, *Dialektika Teologi Islam Analisis Pemikiran Kalam Syekh Abdurrahman Shiddiq al-Banjari* (Bandung: Nuansa, 2004).

masalah ini adalah bagaimana supaya keyakinan akan kehendak dan kekuasaan Tuhan tetap dipertahankan tanpa mengabaikan arti penting usaha manusia dalam perwujudan perbuatan-perbuatannya dengan daya yang dianugerahkan Tuhan kepadanya, yang karenanya, manusia menanggung *taklīf.* Dengan demikian, jalan tengah yang diambilnya tidak mengikuti al-Ashʻarī dalam konsep *kasb*-nya, tapi lebih dekat kepada pendapat al-Baqillānī.[44]

Sementara itu studi teologi yang berbasis teks, diantaranya merujuk pada karya dalam bidang tafsir, telah ditulis oleh beberapa orang. A. Athaillah menulis seputar konsep teologi rasional dalam tafsir *al-Manār* karya Muḥammad Rashīd Riḍā (1865-1935). Menurut studi ini, dalam masalah kehendak dan kekuasaan mutlak Allah, Riḍā mengakui bahwa Allah memang memiliki kehendak dan kekuasaan mutlak. Karena itu, Allah tidak hanya menghendaki sementara hamba-Nya mendapat petunjuk dan hal-hal yang baik, tetapi juga menghendaki sementara hamba-Nya yang lain tersesat dan mendapat hal-hal yang buruk. Meskipun demikian, Dia adalah Tuhan yang Maha Bijaksana, karenanya Allah tidak akan berlaku sewenang-wenang kepada hamba-hamba-Nya. Dia tidak menciptakan petunjuk atau kesesatan atau lainnya kepada diri orang yang menerimanya dengan cara semena-mena atau memaksanya, tetapi dengan cara yang sesuai dengan sunnah-Nya.[45]

Berkenaan dengan takdir Allah menurut tafsir *al-Manār*, Riḍā berpendirian bahwa Allah yang telah menciptakan perbuatan manusia, namun penciptaannya bukan dalam bentuk menciptakan perbuatan tersebut secara langsung satu-persatu,

---

[44] Ibid., 188-189.

[45] A. Athaillah, *Rasyid Ridha Konsep Teologi Rasional Tafsir Al-Manar* (Jakarta: Erlangga, 2006), 389.

melainkan menciptakan sebab-sebab, yaitu daya dan kehendak pada manusia sehingga dengan adanya daya dan kehendak itu dia dapat melakukan perbuatannya secara hakiki, bukan majasi. Riḍā juga mengakui adanya takdir Allah, namun takdir tersebut bukan dalam pengertian penentuan nasib manusia oleh Allah sejak azali, melainkan ketentuan-ketentuan umum yang universal dan hukum-hukum kausalitas yang telah ditetapkan Allah dalam mencipta dan mengatur alam semesta dan makhluk-Nya. Takdir Allah itu adalah sunnatullah yang tidak pernah berubah dan diubah. Meskipun manusia tidak dapat lepas dari takdir Allah, dia dapat memilih secara bebas sesuai kemampuan yang dimilikinya untuk memperoleh hal-hal yang baik dan berguna untuknya atau menghindari hal-hal yang buruk dan berbahaya terhadap dirinya. Namun karena keterbatasan manusia itu sendiri, dia kadang berhasil tetapi juga terkadang gagal, karena pengaruh faktor-faktor eksternal di luar dirinya.[46]

Pemikiran kalam dalam kitab tafsir juga diteliti oleh Hasan Zaini, yang berfokus pada karya *Tafsīr al-Marāghī* (1883-1945). Menurutnya, pandangan teologi al-Marāghī mirip dengan pandangan Ash'ariyah, Māturīdiyah, dan Mu'tazilah, hanya saja terhadap yang terakhir lebih dominan. Dalam masalah melihat Allah di akhirat kelak, al-Marāghī sejalan dengan Ash'ariyah, Māturīdiyah Bukhārā dan Māturīdiyah Samarkand, bahwa Allah dapat dilihat dengan mata kepala pada hari kiamat. Tentang perbuatan manusia, al-Marāghī memandang bahwa manusia memiliki kebebasan sebagai bagian sunnatullah. Memang manusia memiliki kebebasan, namun kebebasan itu berada dalam batas-batas sunnatullah yang diciptakan Allah. Peranan manusia dalam hal ini adalah berusaha mengatahui sebab-sebab dan

[46] Ibid., 388.

aturan-aturan itu. Kesuksesan manusia dalam hidup tergantung pada sejauh mana mereka mengetahui, menemukan, dan menguasai sunnatullah tersebut. Kalau ternyata umat Islam sekarang jauh ketinggalan dari orang-orang non-muslim, itu bukanlah karena nasib atau takdir yang ditetapkan sejak zaman azali, tetapi karena kelemahan umat Islam sendiri dalam menguasai sunnah Allah. Pada intinya, tafsir ayat-ayat kalam al-Marāghī bercorak rasional.[47]

Masih seputar studi kitab, Yunan Yusuf meneliti corak pemikiran kalam Tafsir al-Azhar. Al-Azhar merupakan tafsir al-Qur'an berbahasa Indonesia yang ditulis oleh seorang tokoh yang sangat dikenal di Indonesia, Haji Abdul Malik Karim Amrullah, yang akrab dipanggil Hamka. Dalam kajiannya, Yusuf menelaah ayat-ayat teologis yang ditafsirkan oleh Hamka. Pada akhirnya ia menemukan bahwa corak pemikiran Teologi Hamka sebagaimana tertuang dalam kitab tafsirnya itu adalah rasional. Konsep kemampuan manusia yang diberikan oleh Hamka adalah potret manusia dinamis, bukan manusia fatalis. Manusia yang tidak mau menyerah kepada keadaan serta menghadapi dunia dengan usaha dan kerja keras sembari berserah diri kepada Allah Swt. Hamka, sebagaimana ditulis Yunan, menggambarkan sikap hidup seperti itu dengan satu ungkapan "malam bercermin kitab suci, siang bertongkat tombak besi". [48]

Studi teologi yang dipaparkan di atas lebih banyak berkutat pada isu-isu klasik sebagaimana diperdebatkan aliran-aliran kalam sepanjang abad pertengahan. Memang pada waktu itu gegap gempita pemikiran kalam yang penuh perdebatan menjadi

---

[47] Hasan Zaini, *Tafsir Tematik Ayat-ayat Kalam Tafsir Al-Maraghi* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1997), 181-183.

[48] Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990), 173.

daya tarik kaum intelektual. Tidak berlebihan jika dinyatakan, teologi identik dengan panalaran. Ia memanfaatkan akal untuk menafsirkan secara terbuka atas doktrin-doktrin agama, sebab bila doktrin agama dibiarkan secara normatif maka agama itu sendiri cenderung tertutup. Usaha rasionalisasi doktrin Islam itu telah dipelopori oleh kaum Mu'tazilah yang kemudian dikembangkan oleh para pembaharu. Meskipun demikian, pemikiran rasional Islam tidak selalu identik dengan teologi Mu'tazilah. Wacana ilmu kalam (teologi) klasik sebagaimana berkembang dalam sejarah adalah khas problematika zaman itu, misalnya masalah dosa besar, sifat Allah, *kalām Allah,* kekuasaan Allah, perbuatan manusia, hakekat iman, keadilan Tuhan, dan hari akhir. Ciri utama ilmu kalam ialah rasionalitas atau logika, karena kata *kalām* sendiri memang dimaksudkan sebagai terjemahan dari *logos* yang juga berarti "pembicaraan". Adalah untuk keperluan penalaran logis itu bahan-bahan Yunani diperlukan, sehingga kemudian muncul tesa dan antitesa. [49]

Karena pendekatannya yang deduktif, acapkali rumusan-rumusan teologi klasik itu menjadi kaku dan sulit diubah, atau meminjam istilah Arkoun, *ghayr qābilin li al-taghyīr*.[50] Tidak mengherankan manakala pada perkembangannya, teologi Islam kurang berkembang dengan pesat, karena tema kajiannya terlalu besar mengarah ke tema-tema "melangit" dan kurang "membumi". Namun demikian, seiring dinamika zaman dan pertumbuhan intelektual kaum muslimin, beberapa tokoh pembaru modern muncul dengan berusaha membuka kran pengembangan studi-studi ilmu kalam secara lebih luas.

[49] Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 2005), 25.

[50] Muhammad Arkoun, *Al-Islām: al-Akhlāq wa al-Siyāsah* (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumy, 1990), 172-173.

Pembaru kontemporer Fazlur Rahman, tokoh asal Pakistan yang dikenal sebagai penggagas neo-modernisme Islam itu, memiliki pemikiran menarik dalam pengembangan teologi. Gagasan teologi yang dikembangkan Rahman menampakkan pembaruan yang cukup signifikan dalam beberapa aspek. Pembaruannya itu bukan sekedar "pembaruan", tapi sarat dengan liberalisme yang transformatif sekaligus otentik. Melalui pendekatan Qur'ani-nya Rahman dinilai berhasil membangun konsep teologi yang utuh, padu, dan sistematis. Ketika menjelaskan konsep kekuasaan Allah, dia tidak mempertentangkannya dengan kebebasan manusia. Rahman dinilai juga membawa pembaruan pemikiran ketika dia menggagas keterkaitan teologi, hukum, dan etika. Melalui keterkaitan organis antar ketiga disiplin itu, teologi akan memunculkan diri sebagai pedoman dasar. Teologi yang dibangun Rahman dapat dipandang sebagai kelanjutan dan penyempurnaan dari teologi-teologi yang ada sebelumnya.[51] Dengan demikian, upaya Rahman merupakan rintisan ke arah pengembangan perspektif teologi yang bersinergis dengan disiplin lain, dengan mengacu pada Al-Qur'an sebagai payung moral tertinggi. Pantas bila kemudian gagasan Rahman mendapat apresiasi luas, khususnya di kalangan masyarakat akademik di perguruan tinggi Islam tanah air.

Pengembangan studi teologi lainnya mengambil bentuk penelitian empiris terhadap komunitas masyarakat. Abdul Majid misalnya, meneliti corak pemikiran teologi mahasiswa. Penelitian lapangan ini dilakukan terhadap mahasiswa aktifis masjid kampus di kotamadia Bandung. Isu-isu teologis yang dipertanyakan kepada mahasiswa cukup luas, tidak hanya mencakup tema-tema klasik, namun juga mengambil aspek lain

---

[51] Abd. A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003). 224-225.

yang berhubungan dengan dinamika kehidupan modern. Pada akhirnya dia menemukan, mahasiswa aktifis masjid kampus ini tidak mau terikat atau mengikatkan diri pada salah satu mazhab teologi Islam yang sudah ada sebelumnya. Mereka cenderung mengakomodir mazhab-mazhab teologi Islam ke dalam bentuk baru yang bersifat kompromistis.[52]

Sementara itu Fauzan Saleh memotret dinamika teologi pembaruan di Indonesia sepanjang abad ke-20, yang merupakan tesis Ph.Dnya dari Mc.Gill University.[53] Pembahasan studinya difokuskan pada upaya-upaya yang dilakukan oleh kaum pembaru atau modernis muslim Indonesia dalam merekonstruksi pemikiran teologis mereka sepanjang abad ke-20. Menurut Fauzan, konstruksi pemikiran teologi yang dibangun kauj pembaru sejauh ini menunjukkan adanya suatu kontinum perkembangan, dimulai dari satu tahap ke tahapan berikutnya. Sebagian dari mereka memberikan perhatian mendalam terhadap perlunya mengikuti praktik keagamaan yang lebih murni atau ortodoks, namun dengan menggunakan pendekatan yang lebih akomodatif dan persuasif. Artinya, teologi yang dibangun harus "dibawa turun ke bumi" dalam rangka merespon kebutuhan sosial-budaya bangsa Indonesia, tanpa harus mengorbankan integritas doktrinnya.[54]

Pada perkembangannya, isu-isu teologis di kalangan umat Islam telah berkembang dan meluas, seperti menyangkut isu-isu

---

[52] Abdul Majid, "Corak Pemikiran Teologi Mahasiswa Studi Kasus tentang Mahasiswa Aktifis Masjid Kampus di Kotamadya Bandung", (Disertasi-- IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1997).

[53] Disertasi tersebut telah diterbitkan dengan judul *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in Twentieth Century Indonesia: A Critical Survey* (Leiden: Brill, 2001).

[54] Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi, 2004), 403-404.

kemanusiaan universal, pluralisme agama, kemiskinan struktural, kerusakan lingkungan, dan sebagainya. Jika teologi klasik cenderung bersifat teosentris, maka teologi kontemporer lebih cenderung ke antroposentris, yakni muncul keberpihakan atas persoalan kemanusiaan. Maka istilah teologipun didampingkan dengan berbagai isu, misalnya teologi-pembangunan, teologi-transformatif, teologi-lingkungan hidup, dan semacamnya.

Sebagai salah satu contoh adalah wacana tentang pluralitas agama dan dialog antar umat beragama. Wacana tersebut dalam beberapa dasawarsa terakhir menyeruak sehubungan dengan hubungan antar umat beragama di tanah air yang terganggu dengan adanya tindakan anarkis yang melibatkan massa umat beragama. Merespon hal itu, M. Amin Abdullah menyikapi bahwa dalam al-Qur'an memang ada prinsip *lakum dīnukum wa lī al-dīn*, namun konsep tersebut lebih terkait dengan konsep kebebasan beragama dan bukan dialog antar umat beragama.[55] Menurutnya, jika konsep kebebasan beragama, dalam praktik di lapangan, sedikit lebih banyak mencerminkan sifat kecemburuan dan agresivitas dalam memandang penganut agama lain, maka konsep dialog antar umat beragama lebih mencerminkan sikap, cara berpikir dan bertindak yang lebih santun, toleran, menahan diri, dan arif terhadap realitas kemajemukan umat beragama. Kebebasan beragama lebih mencerminkan *worldview* atau pandangan hidup pelaku dan mentalitas *having a religion*, sedangkan dialog antar umat beragama lebih mencerminkan sikap, perilaku dan mentalitas *being religious*.

Wacana teologi terus berkembang dengan tema-tema baru yang lebih membumi, sebagaimana juga dalam sufisme

---

[55] M. Amin Abdullah, "Kajian Ilmu Kalam di IAIN", dalam http://www.ditpertais.net /artikel /amin0. asp (7 September 2010)

dikenal dengan sebutan neo-sufisme.[56] Namun demikian, bidang pokok teologi tetap mengacu pada tema besar yang berkaitan dengan dunia ketuhanan. Dengan mengacu pada pandangan para teolog klasik dan juga para sarjana ahli teologi,[57] lingkup aspek teologis mencakup tema-tema sebagai berikut; ketuhanan, penciptaan alam dan manusia, wahyu dan kenabian, kekuasaan Tuhan, kebebasan manusia, baik dan buruk, pahala dan dosa, dan eskatologi. Selain tema-tema klasik kajian teologi akan lebih tepat jika memadukan dua perspektif: teologi teosentris dan teologi antroposentris,[58] yakni problematika kemanusiaan yang lebih membumi sebagaimana disinggung sebelumnya.

Persoalan-persoalan yang dihadapi pada masa sekarang ini lebih diwarnai oleh isu-isu yang menuntut masalah kemanusiaan secara universal. Isu seperti demokrasi, pluralitas agama dan budaya, hak asasi manusia, lingkungan hidup, kemiskinan struktural menjadi tantangan sekaligus menjadi agenda persoalan yang dihadapi oleh generasi kini. Isu-isu tersebut jelas berbeda dengan isu-isu abad tengah dan zaman klasik yang biasa diangkat dalam kajian kalam dan falsafah Islam klasik. Ketika dihadapkan kepada isu-isu tersebut pengembangan dan pembaruan pemikiran ilmu kalam memang merupakan keniscayan. Tahapan awal dalam upaya mengembalikan "keseimbangan" antara bobot pemikiran ilmu kalam klasik yang bermuatan moralitas normatif dan tuntutan perkembangan ilmu pengetahuan kontemporer

---

[56] Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 195.

[57] Teolog Sunni yang banyak berpengaruh pada dunia tasawuf misalnya al-Ash'arī dan al-Ghazālī. Sarjana Barat yang menulis teologi seperti Watt dan Goldziher.

[58] Joseph Tong, "Analisis Ontologis mengenai Pemikiran Teologis suatu Studi Perbandingan antara Teologi Antroposentris dan Teosentris", Jurnal *Stulos,* Vol. 6/1, April 2007, 127-142.

yang bersifat empiris mutlak diperlukan kritik epistemologis yang mendasar.[59] Tentu saja, usaha ke arah itu bukan hal mudah, namun membutuhkan kerangka konseptual yang mampu menggiringnya.

Kerangka konseptual yang dimaksudkan mengharuskan adanya rekonstruksi menuju sebuah format teologi yang bisa berdialog dengan realitas dan perkembangan pemikiran yang berjalan saat ini. Untuk itu objek kajian ilmu kalam klasik yang bersifat transenden-spekulatif, seperti pembahasan tentang sifat-sifat Tuhan, yang relevansinya kurang jelas dengan kehidupan masa kini harus diganti dengan kajian yang lebih aktual, seperti hubungan Tuhan dengan manusia dan sejarah, korelasi antara keyakinan agama dengan pemeliharaan keadilan dan masih banyak lagi aspek lain. Bahkan Ḥassan Ḥanafī, seorang filosuf Muslim kontemporer secara radikal melontarkan tentang perlunya diupayakan pergeseran wilayah pemikiran yang dahulu hanya memusatkan perhatian kepada persoalan-persoalan ketuhanan (teologi) ke arah paradigma pemikiran yang lebih menelaah dan mengkaji secara serius persoalan kemanusiaan (antropologi). [60]

Ada delapan model yang ditawarkan oleh Ḥassan Ḥanafi menuju perubahan ini; *from God to land* (dari Tuhan ke lahan/ bumi), *from eternity to time* (dari keabadian ke waktu), *from predistination to free will* (dari keterpaksaan menuju kebebasan), *from authority to reason* (dari kekuasaan menuju penalaran), *from theory to action* (dari teori kepada tindakan), *from charisma to mass-participation* (dari charisma menuju partisipasi massa),

[59] M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 49.

[60] Ḥassan Ḥanafī, *Dirāsāh Islāmiyyah* (Kairo: Maktabah al-Anjilu al-Miṣriyyah, t.th), 205.

from soul to body (dari jiwa ke tubuh), *from eschatology to futurology* (dari eskatologi ke futurologi).[61] Tawaran tersebut layak dipertimbangkan sebagai bagian rekonstruksi ke arah pengembangan ilmu kalam yang lebih membumi, di tengah gesekan kehidupan praksis umat Islam dengan deru modernitas yang banyak menyisakan problema kemanusiaan.

[61] Ḥassan Ḥanafī, "From Dogma o Revolution", yang isinya merupakan resume karyanya, *Min al- 'Aqīdah ilā al-Thaurah Muḥāwalah li I'ādat Binā i al-'Ilm Ushūl al-Dīn*, 5 Jilid.

BAB III

TAREKAT-TAREKAT POPULER DAN PERKEMBANGANNYA DI INDONESIA

A. Tarekat dan Islamisasi Nusantara

Ada teori yang secara umum diterima bahwa Islam masuk di kawasan Nusantara adalah melalui gerakan dan ajaran kesufian. Tercatat, Islam berkembang pesat sejak jatuhnya kerajaan Hindu Majapahit, hampir bersamaan jatuhnya Malaka ke tangan Portugis pada tahun 1511 M. Dalam konteks lebih luas, pada masa-masa sekitar itu, peranan gerakan tasawuf dan secara khusus melalui institusi tarekat dalam mengukuhkan Islam, sesuai dengan gejala umum di dunia Islam.

Dari masuknya Islam secara massif sejak abad XI hingga munculnya kerajaan Islam pertama di Jawa yaitu kerajaan Demak pada tahun 1481 M, terbentang jeda waktu yang cukup lama. Bentangan waktu selama sekitar empat abad itu memberikan gambaran bahwa antara masuk dan berkembangnya Islam merupakan sebuah proses yang memiliki masa berbeda. Ini membuktikan bahwa perkembangan agama Islam berjalan sedemikian tenang dan berproses dalam rentang waktu yang cukup matang.

Penyebaran Islam di Jawa pada abad ke-14 dan 15 dipelopori oleh Walisongo, para tokoh yang dikisahkan memiliki berbagai karamah adikodrati, yang dengannya membuat Islam cepat diserap ke dalam asimilasi budaya dan kepercayaan penduduk Nusantara.[1] Walisongo menjadi simbol kesalihan masyarakat pada saat itu, sehingga apa yang mereka lakukan menjadi contoh yang diteladani. Kehidupan para Walisongo mencerminkan pola hidup sederhana, tidak berlebih-lebihan, peduli terhadap fakir miskin, bahkan menjadi pelopor dalam memberantas kemiskinan dan kebodohan.

Salah satu kekhasan perannya adalah kemampuan Walisongo mentransfer ajaran tasawuf ke dalam bentuk kesenian, seperti melalui pertunjukan wayang, yang sarat akan makna kepahlawanan, pendidikan moral, kesetiaan dan kejujuran. Ajaran zikir dalam tasawuf dikemas dalam bentuk karya seni sesuai dengan budaya local semisal tembang *tombo ati*, tembang *lir ilir*, *suluk wijil*, dan perseteruan Pandawa-Kurawa yang ditafsirkan sebagai peperangan antara *nafi* (peniadaan) dan

[1] Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah,* cetakan ke-7 (Jakarta: IIMAN-Trans Pustaka-LTN PBNU, 2017), 50.

isbat (peneguhan).[2]

Penyemaian nilai-nilai sufistik melalui *uswah ḥasanah* menjadikan dakwah yang diajarkan Walisongo mendapatkan simpati di hati masyarakat. Cara yang dikembangkannya selaras dengan budaya setempat. Tentang aliran tarekat apa yang dianut oleh Walisongo belum ada sumber-sumber yang secara jelas menyebutkan. Namun, dalam Babad Tanah Jawi dinyatakan bahwa Sunan Kalijaga dan Sunan Kudus mengajarkan ilmu Abdul Qadir. Ada yang menyebut, keterangan di dalam Babad Tanah Jawi naskah Drajat, Sunan Ampel mengajarkan ilmu tasawuf dengan laku suluk menurut ajaran tarekat Naqsyabandiyah.

Sementara itu Sunan Giri dalam melakukan dakwah Islam di tengah-tengah masyarakat lebih menekankan pada pendidikan. Ia merupakan salah satu wali yang mengembangkan sistem pesantren yang pada kemudian hari diikuti oleh hampir oleh seluruh lapisan masyarakat Indonesia. Dalam menyampaikan dakwah Islam, Sunan Giri senantiasa menyampaikan dengan cara-cara yang lunak dengan mengikuti ajaran Islam yang diterima sebagai kewajaran. Titik tolok dakwah yang dikembangkan pada dasarnya adalah menanamkan pendidikan budi pekerti luhur kepada masyarakat.

Setelah mulai diterima secara luas di kalangan rakyat, dinamika Islamisasi menguat dengan didirikannya pusat-pusat penyiaran seperti di Jawa Timur dipelopori oleh Sunan Ampel, di daerah Gresik dipelopori oleh Sunan Giri, di Jawa Barat oleh Sunan Gunung Jati, di Jawa Tengah bagian utara oleh Sunan Kudus dan Sunan Muria, sedangkan di Jawa Tengah bagian

---

[2] Sultoni, "Nilai-Nilai Ajaran Tasawuf Walisongo dan Perkembangannya di Nusantara", *Kabilah Journal of Social Community,* vol. 1, no. 2 (2016), 357-378.

selatan dipelopori oleh Sunan Kalijaga. Metode yang digunakan dalam proses Islamisasi di Jawa oleh Sunan Kalijaga dilakukan dengan metode pendekatan budaya *(culture),* sehingga lebih mudah diterima oleh masyarakat. [3]

Peran penting sufisme di Indonesia tak bisa dipisahkan dari usaha dan kiprah para ulama sufi yang merupakan pengamal ajaran tasawuf. Jauh sebelum Indonesia lahir, ajaran-ajaran tasawuf dipopulerkan oleh Hamzah Fanzuri (w. 1610 M) dan Syamsuddin al-Sumatrani (w. 1630 M) pada abad ke-17. Hamzah Fanzuri, berasal dari Pantai Barat Sumatera, merupakan seorang ulama sufi yang pertama kali memperkenalkan tarekat di Indonesia. Dia tercatat pernah mengunjungi Makkah, Madinah, Yerusalem, dan Baghdad untuk memperdalam ilmu-ilmu keislaman. Pengalamannya selama di Baghdad itulah yang membuatnya kenal dekat, dan kemudian masuk ke dalam tarekat. Konon tarekat tersebut Qadiriyah, yang memang pusat awalnya adalah Baghdad. Namun yang agak aneh, jika benar dia berafiliasi ke tarekat Qadiriyah, mengapa corak tasawufnya *wahdatul wujud* yang itu tidak popular di kalangan pengikut tarekat Qadiriyah sekarang. Terlepas dari hal itu, menurut catatan sejarah, dia menguasai bahasa Arab, Persia, dan juga Urdu. Fanzuri memiliki sejumlah risalah tasawuf filosofis, seperti *Syarab Al- 'Asyiqin* dan *Asrar Al-'Arifin*, serta berbagai syair-syair yang indah dan mendalam. [4]

---

[3] Solikin, Syaiful M. dan Wakidi, "Metode Dakwah Sunan Kalijaga dalam Proses Islamisasi di Jawa", *PESAGI Jurnal Pendidikan dan Penelitian Sejarah,* vol. 1, no. 2 (2013), 5. Melalui Wayang dimasukkanlah ajaran-ajaran Islam sehingga muncul lakon *Jimat Kalimasada* yang terkenal itu. Jimat kalimasada tak lain perlambang dari kalimat syahadat itu sendiri.

[4] Abdul Hadi. W.M., "Islam di Indonesia dan Transformasi Budaya", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds), *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara* (Jakarta: Mizan dan Yayasan festival Istiqlal, 2006), 445-446.

Di Sulawesi, tarekat juga berkembang atas prakarsa Syekh Yusuf Tajul Khalwati (1621-1689 M). Ulama Makassar ini dikenal seorang sufi yang menerima banyak ijazah tarekat seperti Qadiriyah dari Nuruddin ar-Raniri, Naqsyabandiyah dari Muhammad Abdul Baqi Billah Ba'lawiyah dari Sayid Ali, Syatariyah dari Burhanuddin al-Mula bin Ibrahim, dan Khalwatiyah yang mana dia memperoleh gelar tertinggi yaitu Taj al-Khalwati Hadiatullah dari gurunya Syekh Abu al-Barakat Ayyub bin Ahmad bin Ayyub al-Khalwati al-Quraisyi. Tarekat ini mulai diterima oleh raja Goa dan keluarganya, yang kemudian disusul anak-anak bangsawan dan penguasa lainnya, termasuk raja-raja Bone.[5]

Hampir seperti itu pula proses penyebaran Islam di sejumlah wilayah Nusantara, baik Jawa, Sumatera, Kalimantan, Sulawesi, Maluku, hingga Lombok. Para pemimpin lokal terlebih dahulu yang menjadi muslim, lewat sentuhan sufisme dan ajaran tarekat. Sebagian raja-raja di Nusantara menggunakan tarekat sebagai legitimasi untuk memperkuat legitimasi kekuasaannya. Masyarakat kemudian mengikuti pola keberagamaan sang raja, hingga kemudian Islam dalam wajah tasawuf menyebar di seluruh wilayah.

Diterimanya tarekat di masyarakat Indonesia terlihat dari kebanyakan ulama yang pulang setelah menuntut ilmu di Hijaz menganut tarekat dan berpegang teguh pada al-Qur'an, Sunnah dan ajaran-ajaran tasawuf Sunni maupun tasawuf Falsafi. Keduanya berkembang, meskipun konflik pemahaman antar dua corak itu tidak bisa dipungkiri seperti tercermin dalam sejarah Walisongo dan Syekh Siti Jenar yang mengembangkan

[5] Abu Hamid, *Sykeh Yusuf Seorang Ulama Sufi dan Pejuang* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994), 266.

ajaran *manunggaling kawulo Gusti.*[6] Yang penting dicatat, tarekat tidak hanya mempunyai fungsi keagamaan, namun juga mempunyai sistem keterikatan kekeluargaan. Semua anggotanya menganggap diri mereka bersaudara satu sama lain sehingga membuat kehidupan masyarakat harmonis.

Kedudukan dan peran penting pesantren dan kiai dalam penyebaran tarekat patut diperhatikan. Secara historis terungkap fenomena bahwa hampir semua kiai di Jawa berafiliasi pada satu mazhab tarekat atau lebih. Bahkan, tak jarang hubungan-hubungan antara satu pesantren dengan lainnya sangat ditentukan atas dasar jaringan tarekat. Menurut penulis artikel ini, sejak awal pertumbuhannya, pesantren dan para kiai selalu terjalin oleh dua hal; *intellectual chanis* (mata rantai intelektual) yang tak terputus, dan *spiritual geneology* (asal-usul spiritual). Yang pertama terbentuk berdasarkan keterkaitan bidang pengetahuan yang diperoleh kiainya, sedangkan yang kedua umumnya ditetapkan melalui ikatan guru-murid yang berlaku dalam tardisi tarekat.[7]

Pada perkembangan selanjutnya, pengaruh yang diserap disesuaikan dengan budaya dan model perilaku keberislaan masyarakat, maka lahirlah jenis tarekat dalam bentuk baru yang khas Indonesia, yaitu tarekat Qadiriyah Wa Naqsyabandiyah, dua tarekat yang disatukan oleh Syekh Ahmad Khatib Sambas pada akhir abad ke-19. Dari sinilah peranan tarekat makin terbukti nyata dalam proses Islamisasi masyarakat Nusantara saat itu dan bahkan hingga sekarang.

[6] Sri Muryanto, *Ajaran Manunggaling Kawulo-Gusti* (Yogyakrta: Kreasi Warana, 2004).

[7] Khairul Anwar, "Al-Ma'āhid al-Turāthiyyah wa al-Shuyūkh wa al-Ṭ uruq al-Ṣūfiyah", *Studia Islamika*, vol. 5, no. 1 (1998), 71-110.

B. Naqsyabandiyah: Khalidiyah, Muzhariyah dan Nazimmiyah

Tarekat ini dinisbahkan kepada Muhammad bin Muhammad Bah al-Din al-Uwaisi al-Bukhari Naqsyabandi. Dia memiliki posisi penting sebagai pemimpin spiritual setelah sebelunya mendalami tasawuf dan ilmu tarekat pada Amir Sayyid Kulal al-Bukhari. Pada dasarnya tarekat ini bersumber dari Abu Ya'qub Yusuf al-Hamdani, seorang sufi yang hidup sezaman dengan Abdul Qadir Jailani. Pusat perkembangan Tarekat Naqsyabandiyah adalah di Asia Tengah, Turki, India, Makkah, dan Indonesia yang jalurnya diperoleh melalui jemaah haji yang pulang ke tanah air.

Naqsyabandiyah memiliki banyak pengikut, bahkan sejak sebelum Indonesia merdeka. Ada beberapa hal penting yang membuat tarekat ini berkembang baik. Di sejumlah negeri muslim memang keberadaannya cukp populer dan berkembang luas, terutama pada abad 19. Hal demikian disebabkan karena dominasi faham *wujudiyah* yang melekat pada tarekat Syattariyah mulai ditinggalkan oleh masyarakat muslim akibat serangan gencar kaum tradisionalis (tasawuf sunni). Proses peralihan dalam kurun ini menyebabkan tarekat Naqsyabandiyah menemukan momentumnya. Selain itu, kritik pedas kaum tradisionalis atas bid'ah yang muncul di kalangan pengikut tarekat, membuat Naqsyabandiyah dinilai lebih syar'i dalam arti sejalan dengan prinsip-prinsip umum ajaran Islam. [8]

Salah satu bukti kuat pengaruhnya di Indonesia bahwa karya Syekh Muhammad Amin al-Kurdi, *Tanwirul Qulub,* dibaca luas di kalangan pesantren. Kitab ini bahkan dicetak oleh penerbit

---

[8] Muhammad Noupal, "Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia Abad 19 dari Ortodoksi ke Politisasi", Jurnal *Intizar*, vol. 22, no. 2 (2016), 311.

lokal, yaitu Toha Putera Semarang, salah satu penerbit yang banyak menerbitkan buku-buku keislaman. Di dalam bagian akhir kitab tersebut disebutkan *adab* zikir tarekat Naqsyabandiyah, yaitu: (i) suci dari hadats dan najis (berwudu); (ii) shalat dua rakaat; (iii) menghadap kiblat pada tempat yang sepi; (iv) duduk dengan posisi kebalikan dari duduk *tawarruk* (duduk di antara dua sujud), karena posisi ini dapat paling cepat untuk menyatukan seluruh indrawi; (v) membaca istighfar 5 kali, atau 15 kali, atau 25 kali; (vi) membaca al-Fatihah satu kali, Surat al-Ikhlas 3 kali dan menghadiahkan pahalanya kepada Rasulullah Saw., dan kepada silsilah Tarekat Naqsyabandiyah; (vii) memejamkan mata, kedua bibir tertutup, dan lidah dilekatkan ke langit-langit mulut. Dengan kondisi seperti ini, *salik* yang berzikir mampu untuk khusyu', dan seluruh getaran hatinya menjadi hilang; (viii) *rabitah* kubur, yaitu seakan-akan seorang *salik* telah mati, dimandikan, dikafani, disholati, dimasukkan ke dalam kubur, dan ditinggalkan sendirian di sana, tiada yang menemaninya kecuali amal ibadahnya; (ix) *rabitah* mursyid, yaitu seorang *salik* menghadapkan hatinya dengan hati mursyid, seraya menjaga wajah mursyid ada dalam angan-angannya; (x) mengumpulkan seluruh indrawi, dan menghilangkan seluruh bisikan hatinya, serta menghadapkannya kepada Allah Swt., lalu membaca do'a: *ilahi anta maqshudi wa ridhaka mathlubi* 3 x. Setelah itu dia berzikir *Ismudz Dzat* dengan hatinya yaitu dengan cara mengalirkan lafadz Allah dalam hatinya seraya memperhatikan makna bahwa Allah adalah dzat yang tidak ada yang menyamai-Nya, dan Allah adalah dzat yang hadir, melihat, dan menguasai dirinya; (xi) sebelum mengakhiri zikir dan membuka mata, hendaknya *salik* menunggu perintah untuk berhenti.[9]

---

[9] Syekh Muhammad Amin al-Kurdi, *Tanwirul Qulub fi Mu'amalati 'Allam al-Ghuyub,* (Semarang, Toha Putera, tt), 511-513.

Setelah sekian lama berkembang, Naqsyabandiyah melahirkan generasi baru, mursyid-mursyid sebagai tokoh yang kemudian menjadi semacam aliran baru karena ada penambahan nama di belakangnya. Salah satunya adalah Naqsyabandiyah Mazhariyah. Nama lengkap tarekat ini adalah Naqsyabandiyah Mujaddidiyah Ma'shumiyah Ahmadiyah Mazhariyyah. Di Indonesia disingkat namanya menjadi Tarekat Naqsyabandiyah Al Muzhariyah. Tarekat Naqsyabandi cabang Muzhariyah ini berasal dari India. Masuk ke kawasan Indonesia sudah 2 abad yang lampau, tidak langsung dari India, akan tetapi melalui kota suci Mekkah. Gerakan tarekat sufi ini sampai sekarang masih subur berkembang di Indonesia.

Selain itu, muncul juga sub sekte lainya, semuanya dinisbahkan kepada tokoh utama yang dijadikan anutan. Dengan demikian munculnya cabang Muzhariyah, Khalidiyah, Sulaimaniyah, Haqqani, dan sebagainya adalah karena disandarkan kepada syekh-syekh yang berpengaruh dalam silsilah tarekat itu. Selain Muzhariyah, contoh yang juga berkembang di Indonesia adalah Naqsyabandiyah Khalidiyah. Pengikut tarekat Naqsyabandi cabang khalidiyah ini dinisbatkan kepada syekh Maulana Khalid Kurdi (wafat pada tahun 1826 di Damaskus). Maulana Khalid adalah khalifah dari Abdallah ad Dahlawi untuk daerah Kurdistan. Syekh-syekh Naqsyabandi sekarang yang memperoleh jalur isnad atau garis silsilah dari Syekh Maulana Khalid menamakan dirinya pengikut tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah.

Sepanjang sejarah pra-kemerdekaan, gerakan tarekat Naqsyabandiyah di sejumlah tempat telah berhasil menunjukkan eksistensiya, terutama dalam prjuangan melawan colonial. Di Banten pada abad ke-19 M, misalnya, keterlibatan kalangan

petani dalam tarekat Naqsyabandiyah mewarnai arah respon tarekat itu, yaitu dalam bentuk respon politis yang dalam kajian sejarah Sartono Kartodirdjo disebut sebagai "Pemberontakan Petani Banten pada tahun 1888" (*The Peasants' Revolt of Banten in 1888*).[10]

Pemberontakan-pemberontakan yang melibatkan tarekat sejak awal abad ke-19, sebagian diantaranya adalah gerakan menentang masuknya pemerintah kolonial. Selain itu, motif pergolakan juga disebabkan oleh peraturan-peraturan yang membuat merosotnya kehidupan ekonomi rakyat. Saat pemberontakan telah meletus, tarekat memberi sumbangsih penting dalam dukungan komunikasi antar daerah untuk memobilisasi para pejuang. Bentuk peran lainnya adalah memberi dukungan pada para pejuang melalui amalan zikir, *hizib*, atau amaliah spiritual lainnya.

Di Indonesia, selain Naqsyabandiyah Muzhariyah dan Khalidiyah, belakangan muncul Tarekat Naqsybandiyah Nazimmiyah, yang berkembang di tanah air pada tahun 1997 yang ditandai dengan kunjungan syekh utama tarekat ini, Syekh Nazim 'Adil al-Haqqani al-Qubrusi an-Naqshbandi. Awalnya tarekat ini bernama Naqsybandiyah [illegible]aqqaniah ([illegible]*aqq*: 'kebenaran'), kemudian berganti menjadi Tarekat Naqsybandiyah Nazimmiyah setelah Syekh Nazim meninggal dunia pada tanggal 7 Mei 2014. Nama terakhir tarekat ini, "Nazimmiyah", menjadi penanda pendiri tarekat ini sekaligus wujud penghormatan kepadanya.

Sejumlah syekh pernah menjadi guru Syekh Nazim seperti Syekh Jamal ad-Din al-Lasuni (wafat 1955 M) yang merupakan ahli Fiqh dan Hadith, serta Syekh Erzurumi Haci Süleyman Efendi

---

[10] Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis* (Bandung: Mizan, 1998), 16-17.

(wafat 1948 M) yang merupakan syekh Tarekat Naqsybandiyah. Oleh Syekh Erzurumi, Syekh Nazim disarankan untuk berguru kepada seorang Syekh Naqsybandiyah yang terkenal di Dasmakus, Syekh Abdullah Fa'izi ad-Daghestani (wafat 1973 M). Pada tahun 1945 akhirnya Syekh Nazim muda dapat berjumpa dengan Syekh Abdullah. Yang menarik, perjumpaan itu hanya berlangsung satu malam. Tetapi dalam satu malam perjumpaan tersebut terjadi sebuah peristiwa mistik di mana Syekh Abdullah mentransfer pengetahuan Sufi kepada Syekh Nazim secara spiritual hingga dirinya mencapai pengalaman fana. [11]

Sebelum meninggal, Syekh Abdullah menunjuk Syekh Nazim sebagai penggantinya sekaligus menyatakan sebuah penglihatan tentang misi Syekh Nazim dalam menyebarkan Tarekat Naqsybandiyah memasuki abad ke-21: [12]

Syekh Nazim akan menyebarkan Tarekat Naqsybandiyah di London dan dari sana akan meluas hingga ke Eropa, Timur Jauh, dan Amerika. Ia akan menyebarkan ketulusan, cinta, kesalehan, harmoni, dan kebahagiaan kepada banyak orang sehingga mereka akan meninggalkan semua keburukan, tindakan terorisme, dan kemunafikan politik. Ia akan menyebarkan kedamaian ke dalam hati setiap orang, komunitas, dan bangsa-bangsa, agar perang dan pertikaian menjauh dari kehidupan manusia dan damai menjadi nilai yang mendominasi kehidupan manusia di dunia. Banyak kaum muda akan berbondong-bondong datang kepadanya untuk memohon berkat. Ia akan menunjukkan kepada mereka bagaimana memenuhi kewajiban agama Islam, menghantarkan mereka hidup damai dengan setiap orang yang

---

[11] Wahyu Nugroho, "Keterlibatan Sosial sebagai Sebuah Devosi: Sebuah Kesalehan Sosial Tarekat Naqshabandiyah Nazimmiyah", *Gema Teologi* vol. 39, no. 1 (2015), 36-37.

[12] Ibid.

berbeda agama dan meninggalkan kebencian serta permusuhan (Kabbani, 2004: 468).

Tarekat Naqsybandiyah Nazimmiyah di Indonesia telah memiliki banyak *zawāya* (pusat-kelompok) yang tersebar di berbagai kota di Pulau Jawa, Sumatera, Kalimantan, Sulawesi, dan Bali. Salah satu *zāwiya* yang unik adalah Rabani Sufi Center yang terletak di Cinere-Depok Jawa Barat, yang mana sebagian besar anggoatanya adalah anak-anak jalanan. Hal ini menunjukkan bahwa tarekat ini memiliki kepedulian sosial karena berperan dalam mengurus komunitas yang kuran mendapat perhatian publik.

C. Qādiriyah wa Naqsyabandiyah (TQN) dan Perannya

Pertumbuhan tarekat di wilayah Nusantara pada umumnya selama abad ke-19 meningkat berkaitan dengan semakin banyaknya orang yang menunaikan ibadah haji. Banyak diantara mereka yang kembali dari berhaji sudah berbaiat menjadi pengikut suatu tarekat selama mereka menetap di Makkah, dan sebagian diantaranya mendapat *ijāzah* untuk mengajarkan berbagai amalan spiritual tarekat mereka.[13] Pada pertengahan abad ke-19, seorang ulama asal Sambas Kalimantan yang sudah lama menetap di Makkah, Syekh Aḥmad Khāṭib Sambas (1802-1878), mulai mengajarkan tarekat dengan memadukan amalan dalam tarekat Qādiriyah dan Naqsyabandiyah.[14] Dia mengajarkan kedua tarekat ini secara bersama dan utuh, sehingga dia dinilai sebagai tokoh yang membidani lahirnya tarekat baru hasil perpaduan dua tarekat tersebut, dengan nama Tarekat Qādiriyah wa Naqsyabandiyah.

---

[13] Martin van Bruinessen, "The Origin and Development of Sufi Order (Tarekat) in Southeast Asia", Jurnal *Studia Islamika,* vol. 1, no. 1 (1994), 1-23.

[14] Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara* (Surabaya: Al-Ikhlas, 1980), 179.

Ketika Syekh Aḥmad Khāṭib Sambas wafat, kedudukannya digantikan oleh khalifahnya, Syekh Abdul Karim Banten (1840-1939).[15] Abdul Karim menunaikan tugas itu sejak tahun 1976, dan tetap berdomisili di Makkah. Selain Abdul Karim, Syekh Khāṭib juga telah memberikan *ijāzah* kepada beberapa khalifah penting lainnya, yaitu Syekh Tolhah Cirebon (1825-1935) dan Syekh Ahmad Hasbullah (1837-1937) asal Madura namun menetap di Makkah. Dari beberapa khalifahnya inilah Tarekat Qādiriyah wa Naqsyabandiyah kemudian menyebar dan berkembang ke beberapa daerah. Hingga akhir abad ke-19, Syekh Abdul Karim tetap menjadi tokoh sentral tarekat ini, yang kemudian dari dia melalui para khalifahnya, Tarekat Qādiriyah wa Naqsyabandiyah berkembang di sejumlah titik di Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur, hingga Sumatera Selatan dan Lombok.

Ajid Thohir menguraikan peran penting Tarekat Qadiriyah-Naqsyabandiyah dalam gerakan antikolonialisme di Jawa. Dia menyebut adanya perubahan orientasi gerakan tarekat dari gerakan keagamaan murni ke gerakan religio-politik. Pada tahap awal Tarekat Qadiriyah-Naqsyabandiyah di Jawa lebih banyak berfungsi sebagai wadah kegiatan spiritual dan sarana mencapai kesempurnaan keruhanian yang bertingkat, pada perkembangannya terutama pada tahun 1888-1904 ketika situasi sosial berubah, terjadi pula pergeseran tarekat sebagai sistem religio-politik. Para pemimpin tarekat tersadarkan oleh kondisi keterjajahan masyarakat. Struktur pendukung sebagai determinan sejarah gerakan juga cukup konkret, yaitu keresahan sosial akibat tekanan ekonomi dan kemerosotan standar kehidupan rakyat jajahan yang memunculkan paham milleniarisme dan mahdisisme. Hal ini ditandai dengan gerakan

[15] Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, 92.

pemberontakan petani di Banten pada tahun 1888, pemberontakan di Blitar 1888, dan di Gedangan Surabaya tahun 1904.[16]

Pada tahun 1970-an hingga akhir abad ke-20 terdapat beberapa pusat utama Tarekat Qādiriyah wa Naqsyabandiyah (TQN) di Jawa dengan puluhan ribu pengikut, yaitu: Pesantren Darul Ulum Rejoso Jombang dibawah pimpinan Kiai Musta'in Romli (1924-1985); Pesantren Futuhiyyah Mranggen Demak asuhan Kiai Muslih Abdurrahman (1908-1981); Pesantren Suryalaya Tasikmalaya yang dipimpin oleh KH. A. Shohibulwafa Tajul Arifin (1915-2011); dan Pesantren Al-Falak Pagentongan Bogor pimpinan KH. Muhammad Thohir Falak (w. 1972).[17]

Keberadaan TQN di Tasikmalaya berkembang lewat khalifah Syekh Aḥmad Khāṭib Sambas yang berada di Cirebon, yaitu Syekh Tolhah. Kemursyidan yang dirintis Syekh Tolhah ini kemudian dilanjutkan oleh khalifahnya yang terpenting, yaitu Abdullah Mubarak bin Nur Muhammad (1836-1956), yang mendirikan pusat penyebaran tarekat di Tasikmalaya.[18]

Pada tanggal 5 September 1905, Syekh Abdullah bin Nur Muhammad (dikenal dengan panggilan Abah Sepuh) mendirikan sebuah pesantren walaupun dengan modal awal sebuah masjid yang terletak di kampung Godebag, desa Tanjung Kerta. Nama Pondok Pesantren Suryalaya itu sendiri diambil dari istilah Sunda yaitu *surya* berarti matahari, *laya* artinya tempat terbit, jadi Suryalaya secara harfiah mengandung arti tempat matahari

---

[16] Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 172.

[17] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 90.

[18] Kharisudin Aqib, *Al-Hikmah Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah* (Surabaya: Dunia Ilmu, 1998), 55.

terbit.[19] Pada tahun 1908 atau tiga tahun setelah berdirinya Pondok Pesantren Suryalaya, Abah Sepuh mendapatkan *khirqoh* sebagai legitimasi pengangkatannya menjadi mursyid TQN dari Syekh Tolhah. Sebelum Abah Sepuh wafat tahun 1956, kepemimpinan TQN sudah dia dilimpahkan kepada putranya, KH. A. Shohibulwafa Tajul Arifin (1915-2011), yang lebih dikenal dengan panggilan Abah Anom.[20]

Selama kepemimpinan Abah Anom TQN PP Suryalaya berkembang pesat. Di samping melestarikan dan menyebarkan ajaran agama Islam melalui metode Tarekat Qādiriyah wa Naqsyabandiyah, Abah Anom juga peduli terhadap perkembangan dan kebutuhan masyarakat. Sejak tahun 1961 berdirilah Yayasan Serba Bakti dengan berbagai lembaga di dalamnya termasuk pendidikan formal mulai TK, SMP Islam, SMU, SMK, Madrasah Tsanawiyah, Madrasah Aliyah, Madrasah Aliyah keagamaan, Perguruan Tinggi bernama Institut Agama Islam Latifah Mubarokiyah (IAILM) dan Sekolah Tinggi Ekonomi Latifah Mubarokiyah. Sejak tahun 1980 beliau mendirikan Pondok Remaja Inabah untuk penanggulangan korban penyalahgunaan obat terlarang. Berdirinya Pondok Remaja Inabah membawa hikmah, di antaranya menjadi jembatan emas untuk menarik masyarakat luas, para pakar ilmu kesehatan, pendidikan, sosiologi, dan psikologi. Pesantrennya kemudian dikenal karena jasanya dalam program rehabilitasi bagi pecandu narkotik, tidak hanya di sejumlah kota di dalam negeri, namun hingga Singapura dan Malaysia. Selama lebih 20 tahun Pondok Inabah ini telah melayani dan menyembuhkan 9.000 orang pecandu

[19] Anonim, "Sejarah Pondok Pesantren Suryalaya", dalam http://www.suryalaya.org/sejarah.html.

[20] Zulkifli, *Sufi Jawa Relasi Tasawuf-Pesantren* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), 159.

obat terlarang itu.[21]

Praktik penyembuhan inilah yang mendongkrak popularitas Abah Anom hingga berhasil merekrut pengikut dari kalangan perkotaan, termasuk pejabat sipil, petinggi militer, hingga sejumlah profesor pada perguruan tinggi ternama. Selain itu, menurut Martin, Abah Anom juga menjadi contoh perubahan lebih besar dalam masyarakat Indonesia. Dia semakin akrab dengan Presiden Soeharto, yang tampaknya sangat mengapresiasi kekuatan spiritualnya.[22] Terlepas dari itu, kenyataan bahwa TQN Suryalala berkembang di banyak wilayah di Nusantara tidak terbantahkan lagi, bahkan hingga Malaysia dan Singapura.

Sementara itu untuk kepentingan pelayanan jamaah tarekat, Abah Anom telah mengangkat wakil talqin, yaitu mereka yang diamanatkan untuk menalqin (membaiat) atas namanya di daerah-daerah yang telah ditunjuk, bahkan sampai ke negeri jiran. Tercatat ada 83 orang wakil talqin, di dalam dan luar negeri.[23]

Sudah cukup masyhur, usaha yang dirintis Abah Anom tersebut disebut-disebut berhasil dalam menyembuhkan ketergantungan obat dan berbagai penyakit lainnya dengan menerapkan metode tarekat secara intensif. Para pasien dibiarkan secara terpisah dari dunia sekitar, tidur dan makan sedikit, serta mengisi hari-harinya dengan shalat dan zikir. Banyak anggota elit mengirim anak-anak mereka untuk dididik di Suryalaya atau cabang-cabangnya. Sebagai apresiasi keberhasilan pondok Inabah itu Departemen Sosial menganugerahkan tanda jasa dan

---

[21] Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara* (Jakarta: Kencana, 2006), 217.

[22] Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (ed), *Urban Sufism* (Jakarta: Rajawali Press, 2008), 178.

[23] Sri Mulyati (et all), *Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2004), 263-264.

bantuan dana kepada lembaga tersebut. Sementara itu di sisi lain, banyak orang tua yang tertarik dengan hasil yang dicapai, mereka kemudian masuk menjadi pengikut TQN PP Suryalaya.[24]

Perlahan murid tarekat Abah Anom meningkat, seiring meningkatnya popularitas tokoh ini di hadapan publik nasional. Mantan Presiden RI, Soeharto, pernah mengunjungi pesantren Abah Anom di Tasikmalaya, suatu hal yang turut mempengaruhi warga di tempat lain. Sejak tahun 1972 Abah Anom mengangkat sejumlah orang sebagai wakil talqin di berbagai daerah, hingga tahun 2010 tercatat ada 89 wakil talqin.[25]

Amaliah pengikut TQN Suryalaya, yaitu: [26]

A. HARIAN. Pembacaan zikir berjamaah harus tartil, jangan tergesa-gesa, jaga suara itu harus bersama-sama, jangan saling mendahului. Perhatian: apabila lagi bertugas dan tempat (keadaan) tidak memungkinkan, cukup dengan membaca tiga kali kalimat toyyibah tersebut.
B. MINGGUAN (khotaman). Lihat buku penuntun (Uquudul Jumaan), jangan menyelipkan amalan-amalan lainnya. Bila pengamalan khotaman telah selesai, baru boleh aurod-aurod lainnya.
C. BULANAN (manakiban). Tata tertibnya sebagai berikut: (c.1) pembacaan ayat suci Al Qur'an (c.2) pembacaan Tanbih (c.3) pembacaan Tawassul (c.4) pembacaan Manakib (c.5) uraian/ ceramah agama (c.6) penutup. Bila ada pengumuman-pengumuman harus dilakukan sebelum c.1 atau sesudah c.5.[27]

---

[24] Bruinessen dan Howell, *Urban Sufism*, 177.

[25] Anonim, "Daftar Wakil Talqin", http://www.suryalaya.org/ver2/tausiyah.html

[26] Kutipan langsung, dikutip sebagaimana aslinya, tanpa ditransliterasi.

[27] Yayasan Serba Bakti, *Uquudul Jumaan*, 15-16.

Tidak lama sesudah wafatnya, sejumlah kalangan memprediksikan siapa yang bakal menggantikan kedudukan Abah Anom. Muncullah nama-nama yang dianggap bakal menjadi penerus perjuangan almarhum Abah Anom. Namun, penetapan seorang menjadi mursyid pada TQN Suryalaya tidaklah melalui pemilihan biasa tetapi berjalan alamiah sesuai dengan petunjuk sang Khalik. Pada perkembangannya, setahun sesudah wafatnya Abah Anom muncul lagi desas-desus pengganti beliau. Menyikapi hal itu, pengemban amanah Ponpes Suryalaya mengeluarkan surat edaran resmi nomor 045.PPS.VIII.2012 tertanggal 3 Agustus 2012, yang antara lain berisi sebagai berikut;

Menyikapi situasi yang berkembang dikalangan ikhwan/ akhwat TQN Pondok Pesantren Suryalaya yang berkaitan dengan fenomena/issue tentang Mursyid sepeninggal Pangersa Abah Anom maka dengan ini kami permaklumkan dengan hormat kepada seluruh Wakil Talqin TQN Pondok Pesantren Suryalaya, Pengurus Yayasan Serba Bakti Pondok Pesantren Suryalaya (Korwil, Perwakilan dan Pembantu Perwakilan) dan seluruh Ikhwan/Akhwat TQN Pondok Pesantren Suryalaya bahwa :

1. Pengemban Amanah Sesepuh Pondok Pesantren Suryalaya dan Keluarga Besar Pondok Pesantren Suryalaya secara tegas tidak mengakui pengakuan seseorang sebagai MURSYID Tareqat Qodiriyah Naqsyabandiyah Pondok Pesantren Suryalaya sepeninggal Pangersa Abah Anom karena sepanjang yang kami ketahui dari telaah dokumen (Amanat, Maklumat Pangersa Abah Anom selaku Mursyid Tareqat Qodiriyah Naqsyabandiyah Pondok Pesantren Suryalaya) sampai saat ini tidak ditemukan adanya bukti-bukti otentik adanya pelimpahan kemursyidan dari beliau kepada siapapun dan tidak ada penambahan Wakil Talqin baru sepeninggal beliau.

2. Selanjutnya apabila ada pengakuan sepihak dari seseorang yang mengaku sebagai Mursyid Tareqat Qodiriyah Naqsyabandiyah Pondok Pesantren Suryalaya sepeninggal Pangersa Abah Anom selaku Mursyid Tareqat Qodiriyah Naqsyabandiyah Pondok Pesantren Suryalaya maka kami Pengemban Amanah Sesepuh Pondok Pesantren Suryalaya dan Keluarga Besar Pondok Pesantren Suryalaya tidak turut campur pada urusan tersebut dan segala akibat yang timbul karenanya menjadi tanggungjawab yang bersangkutan. Sepeninggal Pangersa Abah Anom Selaku Mursyid Tareqat Qodiriyah Naqsyabandiyah Pondok Pesantren Suryalaya amaliah Tareqat Qodiriyah Naqsyabandiyah Pondok Pesantren Suryalaya yang selama ini kita amalkan, masih tetap berkembang di masyarakat tetap berjalan dan tidak terdapat perubahan artinya masih tetap sejalan dengan TANBIH wasiat Pangersa Guru Almarhum Syekh H. Abdullah Mubarok bin Nur Muhammad ra., Uqudul Jumaan, Miftahus Sudur, serta Maklumat dan Amanat Sesepuh Pondok Pesantren Suryalaya Syekh H. Ahmad Shohibulwafa Tajul Arifin ra.[28]

Adanya edaran tersebut cukup menenangkan para ikhwan, mereka pun tetap istiqamah menjalan ritual sebagaimana lazimnya, tanpa terpengaruh masalah siapa mursyid pengganti Abah Anom. Fenomena ini menandakan bahwa kaum tarekat memiliki ikatan emosional yang sangat kuat dengan gurunya, dan tanpa pengganti pun, mereka tetap bisa mengamalkan ritual tarekat sebagaimana lazimnya.

[28] Kutipan ditulis sebagaimana aslinya, tanpa ditransliterasi. Dokumen Surat Edaran Pengemban Amanah Ponpes Suryalaya Nomor 045.PPS. VIII.2012 tertanggal 3 Agustus 2012.

Pusat TQN lain adalah Rejoso Jombang dan Kedinding Lor Surabaya. TQN Rejoso berpusat di Pondok Pesantren Darul Ulum, yang dibawa oleh Kiai Kholil, murid Ahmad Hasbullah.[29] Dari Kiai Kholil kemudian kemursyidan tarekat dilanjutkan oleh KH. Romli Tamim (w. 1957), yang merupakan tokoh penting dalam penyebaran TQN berbagai kota di Jawa Timur dan Madura, dengan beberapa orang khalifah yang ditunjuknya. Diantara khalifah Kiai Romli adalah Kiai Bahri Mojosari, Kiai Makki Karangkates Kediri, Kiai Nawawi Trowulan Mojokerto, Kiai Rahmat Gading Mojokerto, Kiai Shodiq dari Kudus, Kiai Musta'in Romli, dan Kiai Utsman al-Ishaqi. Dari ketujuh orang ini, yang paling banyak pengikutnya adalah Kiai Utsman (lahir 1334 H), yang mana dia menetap dan mengembangkan pusat TQN di Surabaya, tepatnya di utara kawasan Ampel, Sawahpulo-Jatipurwo.[30]

Selama menjadi murid, Kiai Utsman dikenal sangat taat dan menghormati gurunya, Kiai Romli. Menurut biografi Kiai Utsman, untuk mengikuti majelis *khuṣūṣī,* dia sering berjalan kaki memakai klompen dari Surabaya ke Peterongan, selama kurang lebih 4 tahun.[31] Tampaknya agak sedikit mustahil, namun ceritera semacam itu beredar luas di kalangan pengikutnya berdasarkan penuturan yang mereka dengar langsung dari Kiai Utsman sendiri.[32] Hubungan kedua guru-murid ini sangat

---

[29] Nur Syam, *Pembangkangan Kaum Tarekat* (Surabaya: Lepkiss, 2002), 71.

[30] Sukamto, *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1999), 281.

[31] Abd. Ghoffar Umar, *Al-Lu'lu' wa al-Marjān Sebuah Biografi Ringkas KHM. Utsman Al-Ishaqi RA Jatipurwo Surabaya* (Gresik: tp, tt), 8.

[32] Beberapa murid Kiai Utsman mengisahkan bagaimana beliau pergi seminggu sekali ke Jombang itu, yakni dengan berjalan kaki dari Jatipurwo menyusuri real kereta api sampai ke Rejoso. Kiai Utsman sengaja tidak melewati jalur umum karena ramai, sementara jalur kereta api sepi sehingga

dekat, bahkan Kiai Romli pun mengakui potensi besar muridnya itu, hingga Kiai Romli pernah bermimpi bahwa di Surabaya terdapat sebuah pabrik besar yang terus menerus berproduksi di bawah pimpinan Kiai Utsman. Dari isyarat itu dipercaya, TQN di bawah Kiai Utsman akan berkembang pesat, dan fakta sejarah mengukuhkan hal itu.

Kisah pengangkatannya sebagai mursyid tercatat dalam biografinya demikian;[33]

Pada suatu hari, hari Selasa beliau disuruh menghadap Kyai Romli pada jam 02.00 malam untuk diangkat menjadi mursyid Thoriqoh Al-Qodiriyah Wan Naqsyabandiyah. Hadrotus-Syekh waktu itu mengatakan "tidak kuat Kiai", tetapi Kyai Romli tetap melaksanakan perintah Alloh kemudian mengusapkan tangannya di atas kepala Kyai Utsman r.a. seketika itu pula Hadrotus-Syekh jatuh tidak sadarkan diri dan langsung jadzab. Selama satu minggu Hadrotus-Syekh mengalami jadzab beliau tidak makan, tidak minum, tidak tidur, tidak buang air besar maupun kecil, dan tidak sholat. Wajah beliau cantik sekali bagaikan bulan purnama, tidak seorangpun yang berani melihat wajah beliau yang cantik itu. Setelah Hadrotus-Syekh mengalami jadzab satu minggu, beliau berkata kepada Kyai Hasir Bawean: Nanti malam akan datang tamu-tamu banyak sekali tidak perlu suguhan makanan atau minuman, maka pada jam 8.00 kurang sepuluh menit malam Hadrotus-Syekh sudah siap menerima tamu di kamar dan menghadap ke pintu, tidak lama kemudian beliau mengucapkan; wa'alaikumussalam, waalaikumussalam selama kurang lebih lima menit, dan nampak seakan-akan Hadrotus-Syekh menjabat tangan orang-orang sambil menundukkan

---

tidak banyak bertemu orang.

[33] Kutipan berikut ditulis sesuai teks aslinya, tanpa ditransliterasi.

kepala, kemudian beliau mengatakan: Mulai hari ini saya ditetapkan sebagai mursyid langsung oleh Syekh Abdul Qodir Al-Jailani dan Nabiyulloh Khidir r.a. serta oleh sejumlah Masyayikh Al-Qodiriyah Wan Naqsyabandiyah, dan sejak sekarang saya diizinkan untuk membai'at, sambil menyerahkan sepucuk kertas kepada Kiai Hasyim. Kemudian Hadrotus-Syekh menghadap ke Barat sekali lagi dan mengucapkan na'am na'am tepat pada jam 8.00 lebih 5 menit malam itu. Hadrotus-Syekh berdiri menuju ke pintu, setelah diam sejenak beliau mengucapkan wa'alaikumussalam wa'alaikumussalam. Kemudian oleh Kyai Hasyim Hadrotus-Syekh disuruh mandi setelah satu minggu tidak mandi, dan ketika itulah Kyai Hasyim cepat-cepat pergi ke Kyai Romli untuk mengantarkan sepucuk kertas tadi, dan Kyai Romli spontan menemuinya di luar rumah seraya mengatakan: ada apa? ada apa? ada apa? Ketika Kyai Romli membaca sepucuk kertas itu spontan Kyai mengatakan dengan bahasa Madura yang maksudnya: Alhamdulillah sekarang saya punya anak yang bisa menggantikan saya (sampai 3 kali).[34]

Kegiatan TQN di Jatipurwo sudah berlangsung semenjak Kiai Romli Tamim masih hidup, sementara Kiai Utsman sendiri masih aktif mengikuti ritual *kemisan* di Rejoso Jombang. Akan tetapi ritual pembacaan *manāqib* sudah mulai diadakan sendiri di Jatipurwo. Namun begitu kondisi masyarakat setempat masih asing dengan tradisi kaum tarekat. Kiai Utsman mendapat pengakuan dari Kiai Romli terbukti dari karya yang dinisbahkan kepada Kiai Romli, *Thamrah al-Fikriyyah,* tetap menyebut Kiai Utsman.[35] Karena itu tidak mengherankan, meskipun

---

[34] Abd. Ghoffar, *Al-L'lu' wa al-Marjān Sebuah Biografi,* 8-9.

[35] KH. Romli Tamim, *Thamrah Al-Fikriyyah Risālah fī Silsilah al-Ṭarīqa-tayn al-Qādiriyyah wa al-Naqshabandiyyah* (Jombang: Rejoso Peterongan, t.th).

pada awalnya TQN masih sulit diterima di Surabaya, berkat ketokohannya perlahan banyak pengikut yang datang dari Surabaya, Gresik, Lamongan, Madura, dan daerah sekitarnya. Mereka berasal dari kalangan masyarakat biasa maupun tokoh, bahkan hingga daerah yang agak jauh. Salah seorang diantaranya adalah Kiai Shonhaji dari Kebumen (cucu Kiai Abdurrahman, tokoh Tarekat Naqsyabandiyah Khālidiyah), yang kemudian menjadi *besan*-nya. Kiai Utsman juga *besanan* dengan Kiai Machrus Ali, pimpinan Pondok Pesantren Lirboyo Kediri, sebuah pesantren salaf yang cukup berpengaruh di Jawa Timur. Tradisi menjalin hubungan kekerabatan seperti itu memang menjadi ciri kuat antar sesama kiai di Jawa. Seperti kata Dhofier, mengembangkan jaringan aliansi perkawinan *endogamous* antar keluarga kiai, merupakan salah satu faktor penting keberlangsungan pesantren.[36] Akan tetapi, popularitas Kiai Utsman bukan karena itu. Dia dikenal sebagai kiai yang alim, bisa mengayomi jamaahnya, dan dikenal sangat rendah hati.

Tersebar di kalangan pengikutnya, Kiai Utsman memiliki *karāmah,* yaitu kemampuan luar biasa seseorang sebagai anugerah Allah. Ceritera yang berkembang dari mulut ke mulut banyak menyebutkan demikian. Salah satu diantaranya dikisahkan, suatu ketika beliau bersama rombongan naik mobil ke Jember, di tengah perjalanan sekitar Kraksaan, mobilnya kehabisan bensin padahal jauh dari pom bensin. Kiai Utsman memerintahkan sopirnya membeli beberapa *ceret* teh, dan memerintahkannya agar teh tersebut dimasukkan ke tangki bensin. Tak lama kemudian ternyata mobil bisa berjalan. Tapi Kiai Utsman berpesan, bila ada pom bensin agar tetap beli bensin karena itu namanya syari'at, sesuatu yang secara lahiriyah harus

[36] Dhofier, *Tradisi Pesantren,* 62-65.

dijalani. Kisah kekeramatannya yang lain dituturkan, pada suatu saat di hari Minggu Kiai Utsman berpijat kepada Ahmad di Kampung Suci Gresik. Ketika istri Ahmad keluar rumah bertemu seseorang yang akan pergi ke Surabaya menemui Kiai Utsman. Oleh istri Ahmad diberitahu bahwa Kiai Utsman sedang berpijat di dalam rumahnya. Tetapi orang tersebut mengatakan akan tetap ke Surabaya. Ternyata dia berhasil menemui Kiai Utsman di Surabaya, padahal saat itu juga beliau sedang berpijat di Gresik.[37]

Ketika KH. Utsman Al-Ishaqi wafat pada tahun 1984, silsilah kemursyidannya berlanjut kepada seorang putranya, Kiai Asrori, yang telah dipercaya dan diangkat menggantikan ayahnya sejak tahun 1978. Gus Rori, demikian panggilan akrab saat mudanya, lahir tahun 1952 di Surabaya. Dia dididik oleh Kiai Utsman sebagaimana anak-anaknya yang lain sesuai dengan tradisi kepesantrenan. Sewaktu muda, Gus Rori mengenyam pendidikan pesantren di sejumlah tempat, antara lain pernah belajar di Rejoso satu tahun, di Pare satu tahun, dan di Bendo satu tahun. Meskipun belajarnya tidak pernah lama dan berganti-ganti pesantren, ilmu yang didapatkannya cukup luas, terbukti dengan kemampuan menguasai kitab-kitab kuning. Kiai Asrori diangkat sebagai mursyid TQN tepatnya pada hari Ahad tanggal 17 Ramadhan 1398 bertepatan dengan tanggal 20 Agustus 1978 oleh KH. Utsman Al-Ishaqi di depan makam KH. Romli Tamim.[38]

Kyai Asrori menggelar pengajian rutin yang diadakan setiap bulannnya di Pondok Pesantren As-Salafi Al-Fithrah di Kedinding Lor Surabaya. Dia juga sering memberikan pengajian melalui majlis-majlis dzikir Al-Khidmah yang diadakan di berbagai daerah hingga mancanegara. Selain itu, Kyai Asrori

[37] Mahmud Sujuti, *Politik Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah Jombang* (Yogyakarta: Galang Press, 2001), 90.

[38] Anonim, "Sejarah Perkembangan Al Khidmah", tidak dipublikasikan.

juga sangat aktif serta produktif dalam menghasilkan karya tulis. Salah satu karya terpenting beliau adalah *Al-Muntakhobāt fī Rabithah al-Qalbiyah wa-Shilat Al-Rūhiyah*. Kitab yang berisi ajaran-ajaran tasawuf dan tarekat ini terdiri atas beberapa jilid, yang masing jilid berisi ratusan halaman.

Ketokohannya sebagai mursyid dikenal luas. Acara haul tahunan di Kedinding dihadiri ratusan ribu jamaah. Meski dihadiri tokoh-tokoh ormas politik dan pejabat negara, majelis-majelis yang diselenggarakan berlangsung dalam suasana murni keagamaan tanpa muatan-muatan politis yang membebani. TQN ini telah berusaha menjadikan Al-Khidmah (komunitas jamaah) sebagai ruang yang terbuka bagi siapapun yang ingin memperoleh siraman rohani atau penguatan spiritual. Al-Khidmah memiliki jangkaun kepengurusan hingga ke negeri jiran.

Pusat-pusat TQN lainnya adalah di Rejoso Jombang dan Mranggen Demak. Kedua pusat ini juga memiliki basis massa yang luas dari berbagai kalangan. Murid-muridnya tersebar di seluruh pelosok negeri. Seperti sudah disebutkan, TQN ini merupakan tarekat yang khas karena menggabungkan dua model zikir: *jahr* dan *khafy*. Meskipun demikian acara-acara yang digelar misalnya haul tahunan, yang paling sering disebut adalah Syekh Abdul Qadir al-Jilani. Terlepas dari itu semua, keberadaan dan eksistensi pusat-pusat TQN di sejumlah tempat di Indonesia, masing-masing memiliki cara dalam membangun komunitas/ jamaahnya. Selain itu juga hubungan baik terjaga bersama para tokoh publik, pejabat pemerintah, ormas, dan stakeholder lainnya. Dinamika sosial-politik terkadang memicu kontroversi, hal ini wajar, sepanjang kebebasan jamaah tetap terjaga agar bisa dibedakan antara urusan agama dan kepentingan politik praktis.

D. Syattariyah dan Syadziliyah: Kharakteristik Neo-Sufisme

Dua tarekat ini memiliki kesamaan dalam hal misi untuk menyelaraskan doktrin tasawuf dan syariat. Karena perannya dalam mensinergikan tasawuf dan syariat itulah sebutan neo-sufisme itu dilekatkan. Selain itu kedua aliran tarekat ini juga memiliki komunitas pengikut dari kalangan kaum intelektual dan masyarakat perkotaan, yang membuat tasawuf dikesankan tidak semata milik orang-orang menengah ke bawah, baik secara pemikiran maupun ekonomi.

Tarekat Syattariyah dinisbahkan pada Syekh Abd Allah al-Syattar (w. 1485 M), seorang ulama yang mih hubungan kekeluargaan dengan Syihabuddin Abu Hafs Umar Suhrawardi. Jika ditelusuri silsilahnya terhubungkan kepada Abu Yazid al-Isyqi, Abu Yazid al-Bustami (w. 873 M) dan Imam Ja'far Shadiq (w. 763 M). Tidak mengherankan kemudian jika tarekat ini dikenal dengan nama Tarekat Isyqiyyah di Iran, atau Tarekat Bistamiyah di Turki Utsmani. Tarekat ini berkembang pesat di India berkat usaha para pemimpinnya dalam mengadaptasikan Islam dengan tradisi setempat yang banyak dipengaruhi Hindu. Sebagaimana pada umumnya tarekat, Syattariyah menekankan aspek dzikir dalam ajarannya dan juga mengedepankan kehidupan asketisme.

Tarekat Syattariyah yang berkembang di Indonesia adala melalui beberapa khalifah Abd Allah al-Syattar, yaitu: Imam Qadhi al-Syattari, Hidayatullah as-Sarmasti, Haji Hudhuri dan Syekh Muhammad Gauts. Adapun pembawa ajaran Syattariyah ke wilayah Nusantara adalah Syekh Abdurrauf al-Sinkili (w. 1693 M), ulama asal Aceh yang banyak mendalami ilmu-ilmu keislaman khususnya tasawuf pada guru-guru utama di Makkah dan Madinah. Setelah belajar dari tanah suci selama 19 tahun,

al-Sinkili pulang ke Aceh, dan kemudian dipercaya oleh sultan menjadi *qadhi malik al-adil.*

Syattariyah merupakan tarekat yang banyak berkembang di Sumatera dan Jawa. Salah satu studi penting tentang hal itu adalah karya Oman Fathurahman, *Tarekat Syattariyah di Minangabau* (2008). Kajian ini menfokuskan telaahnya pada pemaknaan terhadap naskah-naskah tentang Shaṭṭ āriyah yang muncul di Sumatera Barat, hubungannya dengan sumber-sumber tarekat Shaṭṭāriyah sebelumnya. Secara umum dinyatakan ajaran tarekat Shaṭṭāriyah di Sumatera Barat masih melanjutkan apa yang sudah dirumuskan oleh tokoh Shaṭṭ āriyah di Ḥaramayn, dalam hal ini diwakili oleh al-Qushāshī, maupun oleh tokoh Shaṭṭāriyah di Aceh, dalam hal ini Abdurrauf. Namun khusus menyangkut konsep dan tingkatan zikir, tarekat Syattariyah di Sumatera Barat lebih lunak disbanding ajaran al-Qushāshī maupun Abdurrauf sebelumnya. Jika doktrin *waḥ dat al-wujūd* masih muncul di tangan al-Qushāshī maupun Abdurrauf, dalam naskah-naskah Shaṭṭāriyah di Sumatera Barat hal itu sudah dilucuti karena dianggap bertentangan dengan ajaran Ahlussunnah wal Jama'ah.[39]

Selain di Aceh dan Sumatera Barat, Syattariyah juga berkembang di Jawa Barat, yang dibawa oleh murid al-Sinkili bernama Syekh Abdul Muhyi. Murid-murinya tersebar di Pamijahan, Purwakarta, Ciamis, Kuningan, Tasikmalaya, dan yang lainnya. Di karaton Cirebon ada juga mursyid tarekat Syattariyah yang merupakan keturunan dari Sunan Gunung Jati.

Menurut Azyumardi Azra, gerakan Reformis Paderi di Minangkabau yang kemudian menjadi perang antikolonialisme,

[39] Oman Faturahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau* (Jakarta: KITLV dan PPIM UIN, 2008).

salah satunya dimotori tarekat yang berkembang waktu itu. Menurutnya, gerakan radikalisasi tarekat terus mendapatkan momentum sepanjang abad ke-19. Peran tarekat dalam melakukan perlawanan terhadap penjajahan juga tampak menonjol dalam Perang Diponegoro (1825-1830). Dalam pertempuran itu, Pangeran Diponegoro disokong para kiai, haji, dan kalangan pesantren. Dalam perjuangan yang dilakukan Diponegoro, Kiai Maja pun tampil sebagai pemimpin spiritual pemberontakan tersebut. Untuk menarik dukukan dari pondok pesantren, tokoh agama, dan pengikut tarekat, Pangeran Diponegoro menyebut pemberontakannya sebagai perang suci atau perang sabil. Perang itu pun digaungkan Diponegoro untuk mengusir kolonial Belanda yang tak beriman dari tanah Jawa.

''Kamu adalah seorang sufi!'' Pernyataan ini ditegaskan Kiai Maja kepada Pangeran Diponegoro ketika mereka berjuang melakukan perang terhadap kolonial Belanda. Sejarawan Inggris Peter Carey mengulangi kembali ketika ditanya soal hubungan kekuatan spiritual Diponegoro yang ternyata juga sebagai pengikut tarekat Syattariyah. Menurut Pater Carey dalam bukunya, *Takdir: Riwayat Pangeran Diponegoro (1785-1750)*, sejak remaja Diponegoro sudah akrab dengan kitab kuning, antara lain Kitab *Tuhfah* yang berisi ajaran sufisme tentang tujuh tahap eksistensi. Dia juga akrab dengan kitab ushul dan tasawuf serta juga syair-syair mistis Jawa, seperti *suluk*, sejarah para nabi, dan tafsir Al-Qur'an. Dia juga mengkaji kitab *Taqrib, Lubabal-fiqh, Muharrar*, dan *Taqarrub* (komentar tentang *Taqrib*).[40]

Pada tahap berikutnya, Tarekat Syattariyah juga berkembang di Jawa Timur, yang salah satu pusatnya di Tanjunganom

---

[40] Muhammad Subarkah, "Tarekat Spirit Perlawanan Kolonial", Koran *Republika,* 12 Pebruari 2015. https://republika.co.id/berita/njnicr11/tarekat-spirit-perlawanan-kolonial

Kabupaten Nganjuk. Silsilahnya sampai kepada Syekh 'Abdul Muhyi, salah satu murid Syekh 'Abdul Ra'ūf al-Singkili dari Pamijahan, Tasikmalaya, Jawa Barat. Tarekat Syattiriyah yang dikembangkan Kyai H. Muhammad Munawwar Afandi (1979 sampai sekarang) sebagai pelanjut Kyai Kusnun Malibary (1948-1979M) sisilahnya berasal dari tarekat Syattiriyah di Takeran, Magetan. Perkembangan Tarekat Syattariyah yang pesat di bawah pimpinan Kyai Munawwar Afandi melatar belakangi didirikanya aktualisasi diri warga dan sebagi organisasi yang melindungi secara hukum segala aktivitas baik dalam bidang dakwah, pendidikan, sosial kemasyarakatan, dan segala aspek yang berhubungan.

Proses transformasi Jama'ah Lil-Muqarrabin (JLM) tarekat Syattariyah, baik dalam hal ajaran, ritual, dan organisasi ketarekatannya terbagi menjadi tiga periode: zaman kewalian; masa transisi dan zaman mukmin. Pertama, Zaman kewalian (1854 M ke atas sampai zaman 'Alī bin Abī Tālib), bahwa terakat Syattariyah diorganisasikan secara longgar (informal), bersifat individual, menggunakan media lisan, bersifat eksklusif, menekankan pola kehidupan keagamaan yang nggentur lakon-pitukon seperti memperbanyak salat, zikir, wirid, do'a, i'tikaf, memperbanyak puasa, membaca al-Qur'an, dan menyepi atau bertapa. Kedua, masa transisi (1876-1979 M), bahwa tarekat Syattariyah diorganisasikan secara formal, pola kehidupan keagamaanya masih seperti zaman kewalian, dilahirkan Qaidah IX dan cita-cita untuk menggelar ilmu Syattariyah beserta pendidikannya merata ke seluruh dunia, dengan Indonesia sebagai pusatnya. Ketiga, zaman mukmin (1979-sekarang), bahwa warga JLM diorganisasikan secara modern, dengan tetap mempertahankan nilai-nilai pada zaman kewalian, masa transisi

dan zaman mukmin. Pola kehidupan keagamaan menekan pada memperbanyak amal syari'at (lakon-pitukon) sesuai dengan kemampuan masing-masing murid. Transformasi, sosialisasi, dan internalisasi nilai-nilai ajaran JLM mengalami penyesuaian dengan tradisi lokal (social adjustment), baik dalam hal bahasa, simbol-simbol, norma-norma, serta didukung oleh kemajuan ilmu pengtahuan dan teknologi. Bentuk perubahan yang dilakukan JLM adalah merevitalisasi nilai-nilai filosifi-idealis, akhlaki, dan amalia untuk mendukung kemajuan jama'ahnya dalam bedunia demi terwujudnya cita-cita mendekat hingga sampai dengan selamat dan bahagia bertemu Tuhan.[41]

Adapun tarekat Syadziliyah dinisbahkan pada Abu al-Hasan al-Syadzili (w. 1258 M), ulama asal Maroko yang nasabnya bersambung hingga al-Hasan bin Ali bin Abi Thalib. Dia mendalami ilmu-ilmu keislaman ke Tunisia, Makkah, juga ke Iraq. Dia pernah mengamalkan laku spiritual dengan berkhakwat di Jabal Zaghwan, yang kemudian mendapatkan peritah dalam sebuah penglihatan spiritual untuk mengajarkan tasawuf. Dari situ al-Syadzili membangun sebuah zawiyah di Tunisia pada tahun 1228 M.

Ada beberapa pemikiran menarik yang berkembang di lingkup tarekat al-Syaziliyah, antara lain tidak menganjurkan kepada muridnya untuk meninggalkan profesi dunia. Pandangannya mengenai pakaian, makanan dan kendaraan, akan menumbuhkan rasa syukur kepada Allah Swt, meninggalkannya yang berlebihan akan menimbulkan hilangnya rasa syukur, dan berlebihan dalam memanfaatkan dunia akan membawa kepada

[41] Mambaul Ngadimah, *Dinamika Jam'ah Lil Muqarrabin: Tarekat Syattariah Tanjunganom Nganjuk Jawa Timur* (Disertasi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015).

kezaliman. Manusia sebaiknya menggunakan nikmat Allah Swt dengan sebaik-baiknya sesuai petunjuk Allah dan Rasul-Nya.[42]

Zuhud dipahami tidak berarti harus menjauhi dunia karena pada dasarnya zuhud adalah mengosongkan hati dari selain Tuhan. Dunia yang dibenci sufi adalah dunia yang melengahkan dan memperbudak manusia. Tidak ada larangan bagi pengikut tarekat untuk menjadi orang kaya, bahkan miliuner sekalipun, asalkan hatinya tidak tergantung pada harta yang dimilikinya. Kisah-kisah tentang tokoh-tokoh Syadziliyah yang kaya raya sering dituturkan dalam berbagai kesempatan. Seorang salik boleh tetap mencari harta kekayaan, namun jagan sampai melalaikann-Nya dan jangan samai menjadi hamaba dunia, tiada kesedihan ketika harta hilang dan tiada kesenangan berlebihan ketika harta datang. [43]

Dengan konsep-konsep tersebut, tarekat Syadziliyah menarik banyak kalangan terdidik dan para usahawan untuk bergabung di dalamnya. Selain itu juga ajaran serta latihan–latihan penyucian dirinya tidak rumit dan tidak berbelit-belit. Yang dituntut dari para pengikutnya adalah meninggalkan maksiat, harus memelihara segala yang diwajibkan oleh Allah Swt. dan mengerjakan ibadah-ibadah yang disunnahkan sebatas kemampuan tanpa paksaan. Salah satu yang tercatat sebagai guru tarekat Syadziliyah adalah Dr. Abdul Halim Mahmud (w. 1978 M), mantan Rektor Universitas Al-Azhar Kairo Mesir.

Terekat ini berkembang pesat antara lain di Tunisia, Mesir, Sudan, Suriah dan semenanjung Arabia. Selain itu Syadziliyah juga banyak pengikutnya di Indonesia, dan memiliki sejumlah

[42] H.M Laili Mansur, *Ajaran dan Teladan para Sufi* (Jakarta: Srigunting, 1996), 204.

[43] Sri Mulyati (et all), *Tarekat-tarekat Muktabarah,* 74.

pusat di beberapa kota di Wilayah Jawa tengah dan Jawa Timur. Salah satu pusat Syadziliyah terletak di Tulungangung, yaitu pondok PETA (Pesulukan Toriqoh Agung).

Pondok PETA didirikan oleh kiai Mustaqim bin Muhammad Husain pada tahun 1930, yang sebelumnya dikenal sebagai Pondok Kauman. Pendirian tersebut sebagai dasar mulai adanya aktifitas pengajaran ilmu ruhani dan tarekat oleh kiai Mustaqim kepada murid-murid beliau. Kiai Mustaqim sendiri pada mulanya hanya mengajarkan amalan hizib, khususnya hizib Bahr, setelah pengamalan hizib sudah berjalan dengan istiqomah, beliau mulai mengajarkan ajaran tarekat yang beliau amalkan setiap harinya kepada para murid.

Setelah Kiai Mustaqim wafat (8 Maret 1970), kedudukan beliau digantikan oleh putranya yaitu kiai Abdul Djalil bin Mustaqim. Pada masa kepemimpinan kiai Abdul Djalil lebih dikenal dengan masa pengembangan pondok PETA karena bertambahnya murid dari berbagai kalangan dari berbagai daerah hingga dari Jawa Tengah dan Jakarta. KH. Abdul Djalil termasuk kharismatik, sampai-sampai Presiden Abdurrahan Wahid pun sangat menghormati beliau. Pada masa ini pula banyak kalangan menengah ke atas masuk Syadziliyah, tidak hanya dari daerah setempat tetapi juga dari kota Suabaya hingga ibu kota Jakarta dan sejumlah kota lain. Jariangan pondok PETA ini juga menerbitkan majalah *Sufinews* pimpinan Kyai Luqman Hakim yang tersedia secara off print maupun online untuk lebih memudahkan sosialisasi ajaran-ajaran tasawuf pada masyarakat luas.

E. Khalwatiyah dan Sammaniyah: Basis Luar Jawa

Dua tarekat ini memiliki basis yang kuat di luar Jawa, khususnya Sulawesi dan Kalimantan, meskipun penyebarannya sampai ke Sumatera dan Jawa. Tokoh utamanya adalah Syekh Yusuf Abul Mahasin Al-Yaj Al-Khalwati Al-Makassari Al-Banteni, yang lebih populer dengan sebutan Syekh Yusuf Makassar. Sejak tahun 1995 namanya tercantum dalam deretan pahlawan nasional, berdasar ketetapan pemerintah RI.

Syekh Yusuf lahir di Gowa, Sulawesi Selatan pada tanggal 03 Juli 1626. Nama itu merupakan pemberian Sultan Alauddin, raja Gowa. Ketika dewasa dia berangkat ke Banten, sebelum melanjutkan perjalanan ke Aceh dan berguru pada Syekh Nuruddin Ar-Raniri sampai mendapat ijazah Tariqat Qodiriyah. Dari Aceh ia berangkat ke Yaman dan berguru pada Syekh Abdullah Muhammad bin Abd Al-Baqi sampai mendapat ijazah Tareqat Naqsabandiyah. Dia terus mendalami ilmu-ilmu keislaman hingga mendpat gelar tertinggi, Al-Taj Al-Khalawati Hadiatullah, diperolehnya saat berguru kepada Syekh Abu Al-Barakat Ayyub bin Ahmad bin Ayyub Al-Khalwati Al-Quraisyi dari Syam.

Sekembalinya ke Makasar, Syekh Yusuf lalu mengajarkan Tarekat Khalwatiyyah yang dipadu dengan beberapa ritual tarekat lain. Pengikut tarekat ini juga dikenal sangat militan. Beberapa kali merekat terlibat bentrokan dengan penjajah dan ditangkapi. Syekh Yusuf sendiri kemudian hijrah ke kesultanan Banten, ikut membantu perjuangan rakyat Banten sambil terus mengajarkan tarekat Khalwatiyyahnya. Sepeningal Sultan Ageng yang gugur di penjara komponi Belanda, Syekh Yusuf membangun basis pertahanan di sekitar Tangerang. Namun raja Banten berikutnya cenderung membela penjajah, perjuangan

Syekh Yusuf pun semakin melemah hingga akhirnya tertangkap pada tahun 1683. Setelah dipindahpindahkan dari penjara Cirebon ke Batavia, akhirnya pada tanggal 12 September 1684 ia dibuang ke Ceylon, Afrika Selatan. Di negeri itu ia menghabiskan sisa usia dengan berdakwah, mengajarkan dan menulis kitab.

Khalwatiyah termasuk gerakan tarekat yang melawan Belanda di Banten yang dipimpin oleh Syeikh Yusuf pada tahun 1682 M. [44] Dari kasus gerakan yang ditampilkan tarekat sebagaimana di atas menunjukkan bahwa tarekat mampu tampil sebagai wahana gerakan sosial yang efektif, walaupun dari sisi dinamika intelektual keislaman terdapat berbagai pihak yang menuduhnya sebagai fenomena kejumudan intelektual.

Belakangan basis massa makin meluas khususnya di Sulawesi, yang akhirnya muncul sejumlah sub tarekat dengan memakai nama Khalwatiyah. Meskipun beragam cabang, kesemuanya tetap mengacu pada ajaran sentral pendirinya. Namun pada perkembangannya ada 1 aliran yang kontroversial, dianggap meresahkan hingga kemudian MUI mengeluarkan fatwa. Sebelum keluarnya fatwa MUI terkait kesesatan tarekat Tajul Khalwatiyah pimpinan Puang La'lang, tiga Tarekat Khalwatiyah lainnya lebih dahulu dimintai pendapat. Setidaknya ada empat tarekat di Sulawesi Selatan yang menggunakan nama Khalwatiyah. Yaitu:

1. Khalwatiyah Yusuf, yaitu tarekat yang dibawa dan dinisbatkan kepada Syekh Yusuf Al-Makassary. Di antara mursyidnya saat ini adalah Syekh Sayyid Abdul Rahim Assegaf Puang Makka yang tinggal di jalan Baji Bicara.
2. Tarekat Khalwatiyah Samman yaitu tarekat yang dinisbatkan

[44] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1999), 331.

kepada Syekh Muhammad bin Abdul Karim As-Samman Al-Madani. Pusat penyebarannya ada di Patte'ne, Leppakomai, Turikale, Parangki, dan Pangkasalo.

3. Tarekat Khalwatiyah Yusufiyah yaitu tarekat khalwatiyah yang diturunkan melalui jalur keturunan. Salah seorang mursyid tarekat ini adalah Syekh Sahib Sultan Karaeng Nompo yang tinggal di jalan Kacong Daeng La'lang Sungguminasa.
4. Tarekat Tajul Khalwatiyah Syekh Yusuf. Tarekat ini menisbatkan diri kepada Syekh Yusuf Al-Makassari. Tarekat ini berpusat di Bolangi dan pimpinannya bernama Puang La'lang.

Menurut pandangan yang umum muncul, aliran Nomor 1, 2, dan 3 termasuk dalam kelompok Tarekat Mu'tabarah, yang menunjukkan kedudukannya sah dan diakui kebenarannya. Sedangkan yang nomor 4 terbilang *ghairu mu'tabarah* atau belum diakui kebenarannya. Ada dua alasan utama mengapa tarekat Tajul Khalwatiyah termasuk dalam kategori ghairu mu'tabarah. Pertama, tidak memiliki sanad yang muttshil atau silsilah keilmuan yang bersambung hingga kepada Rasulullah Muhammad Saw. Kedua, beberapa ajaran mereka bertentangan dengan akidah dan syari'at.[45]

Adapun Tarekat Sammaniyah yang berkembang luas di Kalimantan Selatan khususnya, didirikan oleh Muhammad bin Abdul Karim al-Madani al-Syafi'i al-Samman, lahir di Madinah dari keluarga Quraisy. Di kalangan muridnya ia lebih dikenal dengan nama Syekh Samman al-Madani. Guru beliau Muhammad Hayyat seorang muhaddits di Haramain sebagai penganut tarekat

---

45 "Tiga Tarekat Khalwatiyah Dukung Fatwa MUI, Soal Sesatnya Tajul Khalwatiyah Puang La'lang", Harian *Fajar,* tanggal 16 Juni 2019. https://fajar.co.id/2019/06/16/tiga-tarekat-khalwatiyah-dukung-fatwa-mui-soal-sesatnya-tajul-khalwatiyah-puang-lalang/

Naqsyabandiyah, Muhammad bin Abdul Wahhab, seorang penentang bid'ah dan praktik-praktik syirik. Dia juga belajar tarekat Khalwatiyah, Qadiriyah, dan Syadziliyah. Dari beberapa ajaran tarekat yang dipelajarinya, Samman akhirnya meracik tarekat tersebut, termasuk memadukan tekhnik-tekhnik zikir, bacaan bacaan, dan ajaran mistis lainnya, sehingga menjadi satu nama tarekat yaitu tarekat Sammaniyah.

Al-Samman sering dihubungkan dengan Mustafa al-Bakri, seorang guru terkemuka dari tarekat Khalwatiyyah. Hubungannya dengan al -Bakri membuat sarjana seperti de Jong mengira, bahwa tarekat Sammaniyah pada dasarnya adalah cabang tarekat Khalwatiyah yang mengalami hanya sedikit perubahan doktrinal dari tarekat induknya.[46] Karena banyak dari ajaran para guru tarekat-tarekat sebelumnya, dapat disebut Tarekat Sammaniyah ini merupakan gabungan dari berbagai tarekat, yaitu Khalwatiyah, Qadariyah, Naqsyabandiyah dan Syadziliyah.

Dalam kitab *Siyar al-Salikin* didebutkan, ada tiga murid al-Samman yang diizinkan mengajar tarekat Sammaniyah. Yang paling terkenal di antaranya adalah Siddiq bin Umar Khan al-Madani, guru Abd al-Samad dan Muhammad Nafis. Atas permintaan Abd al-Samad, Syekh Siddiq telah menulis syarah tentang qasidah *al-Nafhah al-Qudsiyah* karangan al-Samman, yang merupakan sumber penting tentang ajaran tasawuf al-Samman. Belakangan ia menulis riwayat hidup gurunya pula yaitu *al-Manaqib al-Kubra,* yang di dalamnya banyak dibicarakan keajaiban-keajaiban al-Samman. Kitab manaqib ini kemudian beberapa kali diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu dengan berbagai tambahan, yang pertama kali oleh M. Muhyiddin bin Syihabuddin

[46] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994), 139.

al-Falimbani dengan judul *Hikayat Syekh Muhammad Samman.*[47]

Ada sementara pandangan, Muhammad Arsyad al-Banjari adalah pembawa tarekat Sammaniyah ke Kalimantan Selatan. Tidak seperti Muhammad Nafis al-Banjari, Muhammad Arsyad tidak menyebutkan bahwa dirinya mengamalkan tarekat tertentu. Namun dari karyanya, *Kanz al-Ma'rifah* jelas bahwa beliau adalah pengikut suatu tarekat. Pernah diceritakan bahwa dia pernah berguru secara langsung kepada al-Samman tentang tasawuf dan tarekat, sehingga besar kemungkinan apa yang ditulisnya dalam kitab tersebut menggambarkan ajaran tarekat Sammaniyah. K.H. Syarwani Abdan, seorang ulama besar keturunan Muhammad Arsyad al-Banjari di Bangil (w.1989 M). menegaskan bahwa al-Banjarilah yang memperkenalkan tarekat Sammaniyah di Kalimantan Selatan. Bahkan zuriatnya di Martapura menegaskan bahwa al-Banjari telah ditunjuk oleh gurunya al-Samman sebagai *khalifah* tarekat Sammaniyah. Dengan gambaran tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa beliau lah yang mengembangkan tarekat Sammaniyah di Tanah Banjar. [48]

Tarekat Sammaniyah yang telah diperkenalkan dan di-*ijâzah*-kan oleh Tuan Guru K.H. Zaini Abdul Ghani adalah tarekat yang sanadnya, tidak melalui Syekh Abd al-Shammad al-Palimbani dan Syekh Muhammad Nafis al-Banjari, tetapi melalui Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Syekh Muhammad Arsyad menerima tarekat tersebut secara langsung dari Syekh Muhammad al -Samman, kemudian beliau mengajarkan kepada Syekh Syihabuddin, yang mengajarkan kepada Syekh Nawawi

---

[47] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 58.

[48] Ahmad Zakki Mubarak, "Penyebaran Tarekat Sammaniyah Di Kalimantan Selatan Oleh K.H.Muhammad Zaini Ghani", *Al-Banjari,* vol. 10, no. 1 (2011), 88-89.

al-Bantani, kemudian mengajarkan kepada Syekh Zainuddin al-Sumbawi, yang mengajarkan kepada Syekh Abdullah al-Banjari, kemudian kepada Syekh H. Syarwani Abdan, yang terakhir ini kemudian mengajarkan kepada Tuan Guru H. Zaini Ghani. [49]

Tarekat Sammaniyah menjadi semarak di Kalimantan Selatan, setelah Tuan Guru K.H. Zaini Abdul Ghani (populer dipanggil Guru Ijai) meng-*ijâzah*-kan kepada murid-muridnya pada sekitar tahun 1994. Proses pewarisan ajaran tarekat Sammaniyah tersebut dilakukan dengan pembaiatan, melalui dua bentuk, ada yang secara khusus dan ada juga secara massal kepada pengikut pengajian. Hal ini menunjukkan kekhasannya yang menjadikan tarekat Sammaniyah merakyat, disamping tentu saja adalah kharisma Guru Ijai itu sendiri.

---

[49] Athaillah, A., *Perkembangan Tarekat Sammaniyah di Kalimantan Selatan,* Khazanah, Vol. III, No. 02 (Maret-April 2004).

BAB IV

TEOLOGI KETUHANAN DAN PENDEKATAN DIRI KEPADA ALLAH

Agama merupakan sesuatu yang sakral karena berkaitan dengan Tuhan yang Maha Suci. Hal ini sudah menjadi konepsi umum yang diterima secara luas. Dalam tataran pemikiran, hal yang masih selalu diperbincangkan adalah bagaimana manusia mempersepsi Sang Pencipta, Tuhan Yang Maha Tak Terbatas itu, sedangkan kemampuan manusia sendiri terbatas. Bab ini mencoba mendeskripsikan bagaimana komunitas muslim yang mendalami dan mempraktekkan ajaran-ajaran tasawuf, mendudukkan persoalan dan memahami hal tersebut.

A. Mengenal Allah: Zikir sebagai Amaliah Utama

Dalam perspektif teologi, agama dipandang sebagai sesuatu yang dimulai dari atas, dalam arti ia berasal dari Tuhan sendiri melalui firman-Nya. Manusia beragama tidak lain adalah karena Tuhan yang menanamkan kesadaran ini, yang dalam Islam dikenal dengan sebutan hidayah. Dengan demikian, tanpa izin-Nya, manusia tidak mungkin menjadi makhluk religius yang beriman dan beribadah kepada Tuhan.

Kaum sufi dalam masalah ketuhanan secara umum, sama dengan pandangan pandangan ulama kalam (teolog muslim), yaitu menitik beratkan konseptualisasi Tuhan sebagai Yang Maha Esa dan Maha Kuasa. Tidak ada seorangpun diantara para ahli kalam yang menafikan adanya Tuhan dan keesaan zat-Nya. Konsep besar tauhid ini kemudian dikukuhkan lebih lanjut oleh kalangan ahli kalam yang berpandangan bahwa Tuhan mesti ada dan mesti pula merupakan Zat yang Maha Esa. Bagi umat Islam, karena kemahaesaan-Nya dan kemutlakan-Nya, wujud Tuhan adalah wujud kepastian, dan hanya Dia satu-satunya wujud yang pasti.

Tuhan diyakini sebagai pencipta semua wujud yang lahir dan batin. Jika kaum filosof lebih banyak menekankan argumentasi Tuhan dengan keteraturan alam raya, para teolog justru mencemaskan penekanan tersebut yang akan membawa pengertian menjadikan Tuhan sebagai *dues otiosus* (Tuhan yang pensiun). Sebaliknya, kaum mutakallimin memberikan argumen kemahakuasaan Tuhan atas seluruh isi jagad, lengkap dengan kemahaadilan dan kebijaksanaan-Nya. Dialah yang Pertama dan Terakhir, Maha Berkehendak dan Berkuasa. Demikianlah secara ringkas konsepsi umum di kalangan teologi tentang ketuhanan. Pada poin ini tidak ada perbedaan antara kaum Mu'tazilah

dengan Ashʻariyah.[1]

Perbedaan yang mendasar diantara Muʻtazilah dengan Ashʻariyah adalah dalam penerjemahan paham tauhid, yaitu apakah tauhid mengharuskan persamaan antara sifat dengan zat atau keduanya merupakan dua hal yang berbeda. Golongan Muʻtazilah menganut pendapat pertama, yakni sifat Allah identik dengan zat-Nya. Karena itu mereka menyebut dirinya sebagai *ahl al-tawḥīd.* Apa yang disebut sebagai sifat-sifat Allah yang banyak itu tidaklah merupakan sesuatu yang berlainan dengan zat-Nya karena sifat itu pada hakikatnya merupakan pandangan akal *(iʻtibārun ʻaqliyyun)* terhadap zat yang esa itu. Mereka menolak dengan keras penafsiran lain terhadap sifat karena dapat menimbulkan apa yang mereka sebut sebagai *taʻaddud al-qudamā'* pada zat Allah yang esa itu sehingga akan bertentangan dengan prinsip tauhid.[2]

Sementara itu bagi kaum Ashʻariyah, sifat Allah bukanlah zat-Nya dan juga bukan lain zat-Nya. Bahwa sifat itu bukan zat adalah sesuatu hal yang sudah jelas karena pengertian sifat berbeda dengan zat. Akan tetapi bahwa sifat itu juga bukan lain zat tidaklah berarti bahwa sifat adalah zat, karena yang dimaksud dengan *al-ghayriyyah* di sini adalah "boleh berpisah *(mufāraqah)* sesuatu dengan lainnya dari suatu segi tertentu".[3]

Berbeda dengan para teologi yang cenderung rasionalistik memahami konsep ketuhanan, kaum tarekat memahaminya dengan lebih bersifat spiritual. Salah seorang ulama terkemuka

---

[1] Ibrāhīm Madkūr, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah Manhajun wa Taṭ bīquhu* (Kairo: Dār al-Fikr, 1976), Jilid II, 38.

[2] al-Shahrastānī, *Al-Milal wa al-Niḥal* (Kairo: Musṭafā al-Ḥurābī, 1985), Jilid I, 39-40.

[3] Abū Ḥasan al-Ashʻarī, *Al-Luma'* (Kairo: Hamudah Ghurabah, 1965), 28.

Tarekat Syadziliyah, Syekh Ibnu 'Athaillah, dalam salah satu hikmahnya mengatakan bahwa setiap waktu ada hak Allah, yang artinya ada kewajiban manusia terhadap Allah. Dari situ kemudian disimpulkan bahwa momentum inilah yang mengantarkan manusia menapaki jalan menuju Allah. Syekh Ahmad Zarruq memahami ungkapan tersebut sebagai pernyataan atas jumlah tak terhingga jalan menuju Allah. Banyak sekali jalan yang tak terduga ternyata dapat mengantar seseorang kepada Allah, tidak hanya sebatas ibadah mahdhah yaitu shalat puasa zakat, haji. Dikatakannya, "Engkau pada setiap nafasmu tengah menapaki jalan menuju Allah dengan berbagai macam cara. Oleh karena itu, ada ungkapan bahwa banyak jalan menuju Allah itu sebilangan nafas makhluk-Nya".[4]

Ibnu Taimiyah, tokoh yang kritis terhadap praktek-praktek tasawuf, ketika ditanya tentang jalan menuju Tuhan, dia pun menjawab bahwa jalannya sangat banyak dan bermacam-macam, seperti salat, jihad di jalan Allah, zikir, membaca al-Qur'an, sedekah dan lain sebagainya. Selama semua jalan yang ditempuh tidak berten-tangan dengan al-Qur'an dan hadis, jalan apa pun yang ditempuh akan menghantarkan kepada Allah. Ibnu Taimiyah menabahkan, *suluk* (istilah dalam tarekat) ada dua. Pertama, *suluk al-Abrār ahl al-Yamīn*, dengan melaksanakan segala perintah dan menjauhi larangan Allah, lahir maupun batin. Kedua, *suluk al-Muqarrabīn al-Sābiqīn*, dengan melaksanakan segala perintah baik yang wajib maupun sunnah dengan sekedar kemampuanya, dan menjauhi segala larangan dan kemakruhan.[5]

---

[4] Ahmad Zarruq, *Syarh al-Hikam* (Kairo: As-Syirkatul Qaumiyyah, 2010), 165-166.

[5] Ibnu Taimiyah, *Majmū' Fatawi Syaikhu al-Islam Ibn Taimiyah*, (Saudi: tanpa tempat penerbit, 1398), 363.

Sementara itu bagi kalangan pengikut tarekat, untuk mengenal Allah mereka lebih familiar dengan menyebut nama-Nya. Konsep ini memiliki hubungan erat dengan pandangan seputar nama-nama Allah. Kaum tarekat menegaskan adanya 99 Nama Allah (*asmā' al-ḥusnā*, nama-nama yang paling baik) yang mengingatkan setiap sifat-sifat Tuhan yang berbeda. Semua nama tersebut mengacu pada Allah, nama Tuhan Maha Tinggi dan Maha Luas.

Kaum tarekat berpandangan bahwa manusia telah dibekali dalam jiwanya kecenderungan keilahian. Mereka merujuk pada ayat Al-Qur'an sendiri, yang menyebut adanya pengakuan akan Tuhan telah ada dalam diri manusia sejak manusia pertama kali diciptakan.[6] Ketika masih dalam bentuk roh, dan sebelum dilahirkan ke bumi, Allah menguji keimanan manusia terhadap-Nya dan saat itu manusia mengiyakan Allah dan menjadi saksi. Pengakuan tersebut menurut pemahaman kaum tarekat, menjadikan bawaan alamiah bahwa manusia memang sudah mengenal Tuhan. Seperti ketika manusia dalam kesulitan, otomatis akan ingat keberadaan Tuhan.[7] Yang terpenting juga, Tuhan diyakini juga sebagai tujuan akhir, yakni akhir di mana semua kaitan finalistik mengarah dan berhenti.

Secara umum dapat dinyatakan pandangan kaum tarekat tentang ketuhanan lebih beruansa "pandangan ke dalam", bukan pemahaman "ke luar" yang mengarah pada argumentasi rasional semata. Dalam kaitan itu, bagi kaum tarekat, karena keadaan tidak mungkin mengetahui Tuhan, yang dilakukan adalah usaha terus menerus dan penuh kesungguhan untuk mendekatkan diri *(taqarrub)* kepada-Nya. Dalam upaya pendekatan diri

---

[6] Qs. Al-A'rāf (7): 172.

[7] Qs. Al-Zumar (39): 8, dan Luqmān (31): 32.

kepada Allah kaum tarekat dikenal memiliki metode yang unik. Keunikan itu terletak pada ekspresi ritual yang berbeda antar satu tarekat dengan tarekat lainnya. Meskipun demikian, pandangan umum dari kaum sufi selalu berakar pada segi rasa *(dhauq),* sehingga mereka tidak begitu tertarik berspekulasi memikirkan hakekat Allah namun lebih senang mempraktekkan langsung sehingga mereka dapat merasakan kehadiran Tuhan dalam kehidupannya.

Karena itulah pandangan kaum tarekat tentang ketuhanan tidak banyak berdimensi filosofis-rasional, tetapi lebih banyak mengarah pada pemikiran amaliah-aplikatif, sebagai bagian tak terpisahkan dari tradisi dan ritual mereka dalam berakhlaq kepada Allah. Amaliah yang berkembang di semua aliran tarekat adalah zikir, yang secara harfiah berarti menyebut, mengingat, dan mengucapkan.

Dalam tradisi sufisme, zikir berarti mengingat salah satu atau beberapa Nama Allah secara teratur. Zikir merupakan tugas penghambaan yang semestinya dilaksanakan, yang secara verbal dapat dilakukan dengan menyebut Asma Allah dengan Nama-nama indah-Nya dan sifat-sifat-Nya yang suci. Selain itu zikir juga dilakukan dengan fakultas kesadaran, terutama hati sebagai gerbang ruhani manusia.

Pada umumnya kaum sufi memandang zikir sebagai esensi dari semua jenis amal ibadah, yang kedudukannya menempati posisi sentral dalam al-Qur'an dan sunnah Rasul. Beberapa ayat penting untuk disebut, antara lain Qs. al-Baqarah (2): 152 dan Qs. Al-Aḥzāb (33): 41-42;

فَٱذْكُرُونِيٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُواْ لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ﴿١٥٢﴾

Karena itu, ingatlah kamu kepada-Ku niscaya aku ingat (pula) kepadamu, dan bersyukurlah kepada-Ku, dan janganlah kamu mengingkari (nikmat)-Ku.[8]

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ﴿٤١﴾ وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٤٢﴾

Hai orang-orang yang beriman, berzdikirlah (dengan menyebut nama) Allah, dzikir yang sebanyak-banyaknya. Dan bertasbihlah kepada-Nya di waktu pagi dan petang.[9]

Ayat di atas secara eksplisit menunjukkan bahwa orang yang secara teratur berzikir atau menyebut Nama-nama-Nya akan berada di bawah lindungan Allah dan ditolong oleh-Nya, seolah-olah Allah telah membuat perjanjian dengannya. Demikian tegas perintah berzikir sehingga waktunya tidak dibatasi, baik pagi maupun petang.[10] Perintah itu juga terbuka untuk kaum laki-laki maupun perempuan, dan ditegaskan bahwa Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar.[11] Diktum-diktum tersebut menjadi pijakan penting dalam mengungkap pemahaman kaum tarekat seputar kedudukan zikir tersebut.

Kaum Tarekat Qādiriyah wa Naqshabandiyah (TQN) memiliki pandangan dan keyakinan bahwa zikrullah itu sesuatu yang sangat fundamental. Hal itu didasari oleh argumen bahwa zikir merupakan sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah. Tidak hanya itu, zikir bahkan dipandang sebagai amaliyah utama dan terpenting untuk meniti jalan dari satu *maqām*

---

[8] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: Gema Risalah Press, 1989), 38.

[9] Ibid., 674.

[10] Qs. al-Insān (76): 25.

[11] Qs. al-Aḥzāb (33): 35.

ke *maqām* yang lebih tinggi. Kaum tarekat juga memahami secara mendalam bahwa zikir kepada Allah tidak mengenal waktu, selamanya dan di mana saja selalu baik dan tetap dianjurkan. Bila seorang mukmin lupa kepada Allah maka Allah akan membuat dirinya lupa. Sebaliknya, dengan senantiasa mengingat Allah maka manusia akan dapat menginsafi bahwa kehidupannya berasal dari Allah dan kelak akan kembali kepada-Nya.

Sedemikian penting kedudukan zikir dipahami dan dihayati oleh pengikut sehingga Pak Bagyo, salah seorang ikhwan TQN, mengaku bahwa dia mengikuti dan mengulang *talqīn dhikr* hingga 11 kali. Dia berpendapat bahwa talqin itu dimaksudkan sebagai pembelajaran untuk mentalqin hati manusia yang mati. Ketika dia merasa hatinya kering dan seolah jauh dari Allah, maka dia bergegas untuk ikut lagi talqin. Dengan berkali-kali mengikuti talqin dia mengaku menjadi lebih kuat batinnya sehingga dalam ritual zikir dan pendekatan diri kepada Allah dapat dilakukannya dengan terfokus.

Lebih lanjut, dia memberikan argumen bahwa urusan zikir yang disebut al-Qur'an dapat menenteramkan hati (Qs. Ar-Ra'd: 28) bukanlah sekedar berzikir, namun zikir yang sudah masuk wilayah batini. Dalam penjelasannya, dia membedakan antara wilayah syari'at dengan tarekat dengan istilah yang menarik, yaitu "ban luar" dan "ban dalam", seperti dikatakannya;

Dalam urusan tarekat, kita yang amalkan, guru yang jawab. Ya kadang-kadang pertanyaan orang-orang itu syariat, padahal kalau dibawa ke tarekat *ndak* masuk. Kalau di syariat biasanya yang ditanyakan bagaimana batalnya shalat, kalau di tarekat tidak ditanyakan itu, tapi bagaimana pendekatan diri kepada Allah yang sebenarnya. Tolak ukurnya guru, karena itu urusan dalam. Ibaratnya seperti "ban dalam" dan "ban luar". Dalam

pengetahuan disitilahkan begitu. Pengamalan itu ban dalam, misalnya shalat malam. Contoh lagi, ada ayat yang artinya "siapa yang banyak mengingat Allah maka hatinya akan tenteram" itu *ban* dalam, bagaimana rasanya, ya gak bisa ceritera saya.[12]

Dari ungkapan tersebut, Pak Bagyo melihat bahwa persoalan yang menyangkut dimensi ketuhanan dan upaya-upaya pendekatan manusia terhadap-Nya lebih merupakan "ban dalam", artinya merupakan urusan yang bersifat batiniyah. Pandangan seperti itu jika ditelusuri tampak sekali benang merahnya dengan pemikiran sufi terkenal yang merupakan tokoh utama tarekat, Shaykh 'Abd al-Qādir al-Jīlanī. Dalam karyanya, *Sirr al-Asrār,* al-Jīlanī mengungkap perspektif lahiri-batini dalam setiap amaliah keagamaan. Misalnya, dia membedakan secara jelas antara shalat dalam perspektif shari'ah dan dalam perspektif *ṭarīqah*. Demikian juga tentang puasa dan haji.[13] Ini mengindikasikan bahwa kalangan sufi dan pengamal tarekat membedakan secara jelas antara wilayah lahiriyah dengan batiniyah.

Sementara dari pernyataan akhir Pak Bagyo "bagaimana rasanya, ya gak bisa ceritera saya" menunjukkan bahwa betapa dalamnya manfaat dan efek dari amaliyah zikir yang mereka lakukan secara intens itu. Ada kesan kuat bahwa apa yang dia katakan telah menyatu dalam ritual zikirnya. Dengan kata lain, baginya, kejauhan dan kedekatan seorang hamba dari Tuhannya bukanlah berarti kejauhan atau kedekatan tempat dan waktu,

[12] Bagyo, *Wawancara,* di Jl. Benteng Surabaya.

[13] 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Sirr al-Asrār wa Maẓhar al-Anwār* (Damaskus: Dār al-Sanābil, 1994), 104-107, 110-117. Karya ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dalam beberapa versi. Salah satunya adalah terjemahan KH Zesen Zaenal Abidin Zayadi Bazul Asyhab, yang diberi kata pengantar oleh Murshid TQN Suryalaya. KHA. Shohibul Wafa Tajul Arifin. Karena itulah karya tersebut banyak dirujuk oleh penganut TQN Suryalaya, termasuk di Surabaya.

tetapi sesungguhnya kejauhan atau kedekatan itu semata-mata karena lupa atau ingatnya hati terhadap Allah.

Dalam penuturan kaum tarekat, pengalaman berzikir dapat membuat batin mereka ibarat kendaraan yang mesinnya masih baru. Pengikut tarekat lainnya berpandangan, zikir khofi itu sebagai "mesin otomatis" yang bersemayam dalam hati, sehingga dalam keadaan bagaimanapun dan di manapun penganut tarekat selalu dalam koridor berzikir kepada Allah. Pandangan demikian mengindikasikan secara jelas, dalam perspektif internal pengikut tarekat, mereka memiliki kepercayaan diri atas potensi kekuatan batinnya. Dengan tanpa bermaksud memamerkan wilayah ruhaninya, pengikut tarekat merasa dirinya sebagai orang yang beruntung karena "mesin dalam"-nya dapat dihidupkan secara otomatis ketika sewaktu-waktu hedak dia butuhkan.

Dari kedua ungkapan di atas tidak tampak adanya target yang mereka cari dalam konteks sebagai *sālik.* Mereka melihat diri mereka, sebagaimana umumnya pengikut tarekat, sedang berjuang mengalahkan godaan duniawinya untuk lebih dapat menfokuskan pada titik arah kehidupan keridhaan Allah yang dinyatakan dalam ungkapan *Allāhumma anta maqṣūđī wa riḍ āKa maṭlūbī a'ṭinī maḥabbataka wa ma'rifataka*[14] setiap kali hendak berzikir. Ungkapan ini lebih dari sekedar mantra, namun sebagai pernyataan mendalam kaum tarekat untuk menegaskan kembali tujuan terpenting dalam hidupnya.

Sementara itu salah seorang pengikut TQN, Khudlori, menyatakan bahwa zikir bagi mereka yang belum bertarekat tidaklah sama dengan yang sudah menjadi murid. Perbedaannya

[14] Aḥmad Khāṭib Sambas, *Fatḥ al-Ārifin* (Surabaya: Bungkul Indah, t.th), 5.

bukan pada lafaz zikir yang dibunyikan, namun lebih pada pemaknaan dan aspek rasa yang dihasilkan. Khudlori mengakui bahwa ritual-ritual telah mampu membawa efek positif dalam dirinya, yaitu dapat mendinamisir kehidupan spiritual khususnya dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah. Lebih lanjut, dari catatan pada blog yang dibuat Khudlori sendiri, terbaca demikian;

Acara kemudian dilanjutkan dengan bacaan surat *Yā sīn* yang dibaca bersama-sama kemudian dilanjutkan dengan pembacaan Manaqib yang dilantunkan oleh teman-temanku sendiri dengan suara yang merdu. Hati ini baru terasa agak bergetar ketika mendengar lantunan qasidah *Lā ilāha illa Allāh* yang menemani para jamaah berzikir bersama-sama. Hati ini semakin bergetar hebat dan air matapun tak kuasa meleleh membahasi kedua pipiku ketika Haḍrat as-Shaykh melantunkan kalimat tauhid *Lā ilāha illa Allāh.* Dan waktu itu kulihat banyak para jamaah yang menjerit histeris mendengar keagungan kalimat yang dilantunkan oleh Haḍrat as-Shaykh. Semakin kudengar jeritan dan tangisan jamaah di sekitarku, maka hati ini semakin bergetar hebat dan air mata semakin mengucur deras. Dalam hatiku aku berkata: “Oh ya Allah apakah seperti ini rasa nikmat dan lezatnya berzikir kepad-Mu?”.[15]

Pandangan-pandangan pengikut tarekat seperti dikemukakan di atas merupakan akumulasi pemahaman mereka seputar kedudukan zikir sebagai amaliah utama. Pandangan yang demikian itu tidaklah muncul begitu saja, namun lahir sesudah mereka menjadi pengamal ajaran-ajaran tarekat, yang mana zikir menjadi kewajiban pokok setiap penganut. Sesudah mereka

[15] Khudlori, “Haul Akbar Gresik 2009”, dalam http:// altsubuty. blogspot.com.

cukup lama mengamalkan ritual zikir, mereka dapat menghayati secara lebih mendalam signifikansi dan makna zikir itu.

Di samping itu, ceramah dan pengajian yang diberikan langsung oleh mursyid atau wakil talqin seputar makna zikir, juga menjadi penguat. Tidak jarang, uraian-uraian isi pengajian itu menyentuh lubuk hati terdalam kalangan pengikut, khususnya terkait kewajiban mereka mengamalkan zikir karena mereka sudah terikat dengan *bay'at.* Mereka menjadi semakin bertanggungjawab atas apa yang mesti dilakukan. Sementara itu untuk memupuk kesungguhan jamaah dalam berzikir, pemimpin tarekat senantiasa memberikan wawasan yang mencerahkan dan menyemangati. Karena itu, isi ceramah yang diberikan mursyid memiliki signifikansi kuat dalam pembentukan pandangan dan perilaku kaum tarekat.

Dalam satu kesempatan, KH. Moch. Ali Hanafiah Akbar sesepuh TQN PP Suryalaya Surabaya menjelaskan bahwa kalau umumnya para penceramah agama mengajak masyarakat untuk (baca: secara langsung) mencintai Allah, tidak demikian halnya dengan yang terjadi di TQN. Beliau memiliki pemikiran bahwa yang terpenting bagi kita menanamkan *dhikr Allāh* dan mengamalkannya secara konsisten, seperti yang dinyatakannya berikut ini:

> Sekarang ini banyak orang salah memberi pengajaran kepada masyarakat. Coba perhatikan, banyak dan sering kita dengar para penceramah bilang: Mari kita tingkatkan kecintaan kita kepada Allah. Ya itu benar, memang banyak dalil yang menyuruh agar kita mencintai Allah. Tapi, bisa nggak orang langsung cinta, kalau kenal Allah saja belum? Ya nggak bisa. Makanya itu bukan pelajaran, itu prestasi, itu hasil. Makanya banyak orang gak bisa sampai, hanya tahu dalilnya. Karena *maḥabbah* itu hasil akhir. Saya berani kontroversial. Apa yang diajarkan Rasululah saw pada awal-awalnya? Apa ikhlas, ridha? Kalau

> di awal-awal yang ditekankan itu terus, gak ada orang ibadah. Sebab ikhlas itu kan tingkatan tinggi. Jadi jangan ditekankan pada tahap awal. Yang penting orang mau rajin berzikir. Di tarekat sini kita tampilkan yang sederhana dan leluasa. Tidak ada persyaratan-persyaratan khusus. Pakaian bebas, jean boleh. Pengamalan juga sederhana. Mudah diamalkan bagi semua kalangan, yang pokok hanya *Lā ilāha illā Allāh*. Kalimat itu ibarat biji. Tanahnya kesiapan hati. Yang penting banyak zikir, insya Allah nanti akan tumbuh buahnya. Yang dituntut Allah kesiapan kita dan kita mau mengamalkannya.[16]

Dari pernyataan tersebut jelaslah, bagi kaum tarekat pengamalan zikir merupakan fondasi awal sebagai bukti sang hamba mengabdi kepada *Rabb*-nya. Zikir secara intens itulah, dipahami oleh kaum tarekat, sebagai jalan yang dapat mengantarkannya memperoleh derajat yang tinggi, yakni *maḥabbah.* Karena itu dapat dipahami pernyataan Kiai Ali di atas bahwa dia tidak setuju jika pada tahap-tahap awal masyarakat diajak untuk ber-*maḥabbah.* Dalam pandangannya, *maḥabbah* tidaklah mudah diraih seseorang kecuali sesudah dia mampu mengamalkan zikir secara terus-menerus.

Hal di atas tidak jauh berbeda dengan penjelasan-penjelasan yang pernah diberikan oleh Kiai Asrori. Dalam salah satu ceramahnya sebelum membaiat para calon muridnya, beliau mengatakan;

> Ada suatu strum atau aliran yang mengalir pada saat kita berzikir, lalu para guru merasa bertanggungjawab untuk membantu, menjawab masalah-masalah kita. Ukurannya seberapa kuat kita dalam ber-*khuṣūṣī*. Kalau kita sudah *mubāya'ah* maka berarti sudah bersambung dengan guru-guru sufi. Sebelum berzikir kita diminta guru-guru untuk melakukan *wuqūf qalbi,* untuk melepaskan diri dari perjalanan sebelumnya. Kita satukan hati dan pikiran untuk mengingat Allah. Bagaimana

[16] KH. Moch. Ali Hanafiah Akbar, *Wawancara* di Jl. Sidotopo Kidul.

agar bisa benar-benar berkomunikasi dengan Allah, bisa dijawab Allah. *Matā dhakarta fa anta muḥibbun, wa matā sami'ta al-dhikr fa anta maḥbūbun.* Ada getaran-getaran rasa, seolah Allah menjawab kita.[17]

Dari isi ceramah mursyid dan pimpinan tarekat itulah para pengikut menjadikannya sebagai pedoman dan petunjuk teknis dalam amaliah zikir mereka. Seringnya pemimpin tarekat memberikan tausiyah seputar urgensi dan tata cara zikir yang benar dan bermakna menunjukkan adanya perhatian yang serius, sehingga para pengikut tetap mawas diri dan tidak lengah dalam menjalankan kewajiban ritualnya. Untuk membuktikan secara detail apakah isi-isi ceramah itu memberikan pengaruh signifikan terhadap pandangan para pengikut, peneliti cukup menanyakannya secara langsung dengan mereka. Merekapun tidak memungkiri, uraian ceramah dan isi pengajian turut membentuk pemahaman mereka. Tidak hanya itu, dalam ritual-ritual yang dijalankan kaum TQN, porsi zikir memang menonjol. Meskipun banyak amaliah lain, namun kesemuanya tetaplah dimaknai dalam konteks mengingat Allah demi untuk mendekatkan diri kepada-Nya. Pengamatan peneliti di lapangan menunjukkan bahwa pengikut tarekat menjalankan ritual zikir secara serius.[18]

---

[17] KH. Asrori Utsman, *Ceramah,* 7 April 2009 di Kedinding Lor.

[18] Di pusat TQN PP Suryalaya Jl. Benteng Surabaya ini sesudah maghrib tidak ada wirid-wirid. Mereka langsung membaca Al-Fatihah kemudian langsung zikir jahr *Lā ilāha illa Allāh* sebanyak 165 kali. Cara melafazkannya pun juga tidak sama dengan TQN di Kedinding. Di sini bacaannya lebih keras dan lebih pelan, dengan penekanan yang kuat. Saya sudah beberapa kali mengikuti zikir di sini, dan semua yang terjadi sama, meskipun imam zikirnya berbeda-beda. Pertama kali saya agak kaget karena bacaan zikirnya sedemikian lambat dan begitu keras. Tetapi lama kelamaan saya mulai terbiasa. Terkadang saya terasa larut dalam gelombang zikir bersama jamaah yang menghanyutkan itu. Meskipun demikian, saya tidak bisa konsentrasi penuh, sebab sebagai peneliti naluri keingintahuan mendorong pikiran saya berpikir

Pengamalan zikir *nafy isthbāt* dalam TQN dilakukan, pertama-tama seorang murid membaca istighfar sebanyak 3 kali, kemudian membaca shalawat 3 kali, seteah itu berhenti sejenak, dan baru berzikir. Zikir dilakukan dengan mata terpejam agar lebih menghayati makna kalimat yang diucapkan, yaitu *Lā ilāha illā Allāh*. Teknisnya, pengucapan *lā* dibaca panjang, dengan menariknya dari bagian bawah tubuh (bawah perut/pusat) ke arah otak melalui kening, tempat di antara dua alis, seolah menggariskan garis lurus. Selanjutnya mengucapkan *ilāha* seraya menarik garis lurus dari otak ke arah atas susu kanan dan menghantamkan kalimat *illā Allāh* ke dalam hati sanubari yang ada di bawah susu kiri. Dalam etika kaum tarekat, zikir dilaksanakan dalam keadaan suci dan diucapkan dengan suara yang kuat sehingga menghasilkan cahaya zikir dalam sanubarinya.[19]

Menurut kaum tarekat hal itu dilakukan dalam rangka untuk membakar nafsu-nafsu jahat yang dikendalikan setan, yang acapkali menggoda manusia dari berbagai arah, sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah (al-A‘raf/7: 16-17) ;

قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ لَءَاتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ ۖ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ ﴿١٧﴾

lebih lanjut: berapa lama ini akan berlangsung, dan saya harus mengamati jamaah supaya bisa memastikan berapa menit zikir jahr ini diselesaikan. Hasil pengamatan terlibat saya menunjukkan, zikir jahr memang dibaca 165 kali. Waktunya cukup panjang, yaitu 14 menit. Selama yang saya ikuti memang waktunya berbeda-beda, tetapi tidak ada yang kurang 10 menit, paling cepat 12 menit, bahkan terkadang sampai 16 menit. Sesudah zikir dan do'a, langsung *khotaman* bersama, selama sekitar 25 menit. Sesudah itu baru shalat sunnah ba'diyah maghrib. Baru kemudian istrirahat sejenak, sambil menunggu waktu isya' masuk. *Observasi,* 23 April 2009 di Jl. Benteng.

[19] al-Jīlānī, *Sirr al-Asrār,* 83.

> Iblis menjawab: Karena Engkau telah menghukum saya tersesat, saya benar-benar akan (menghalang-halangi) mereka dari jalan Engkau yang lurus. Kemudian saya akan mendatangi mereka dari muka dan dari belakang mereka, dari kanan dan dari kiri mereka. Dan Engkau tidak akan mendapati kebanyakan mereka bersyukur (taat).[20]

Dari uraian di atas dapat dipahami, pandangan ketuhanan kaum tarekat berporos pada zikir sebagai kekuatan utama mengenal dan mendekatkan diri kepada Allah. Aktifitas zikir ini berbeda dengan aktifitas pikir. Seluruh aktifitas yang menggunakan pikiran sadar adalah tafakkur, sedangkan aktifitas yang menggunakan pikiran bawah sadar adalah zikir. Karena itu berzikir kepada Allah artinya mengingat dan merasakan kehadiran Allah. Dengan kata lain, ia berarti membangkitkan kembali ingatan bawah sadar tentang Allah, sesuatu yang tidak perlu dipikirkan dengan analisa yang rumit, tetapi cukup dirasakan dalam batin maka Dia pun akan "hadir" dalam kesadaran orang yang berzikir. Karena itu dapat dipahami pengakuan para pengikut tarekat yang merasakan kenikmatan spiritual manakala mereka dapat berzikir dengan khusyu' sebab energi gelombang yang dihasilkan berada pada fase Alfa-Teta, bukan sekedar di fase Beta. Orang seperti ini seringkali memiliki intuisi yang tajam dan penuh inspirasi.[21]

Meskipun demikian, bagi kaum sufi, kelezatan ketika seseorang berzikir bukanlah tujuan berzikir itu sendiri. Tujuan berzikir adalah semata untuk mendekatkan diri kepada Allah. Karena itu, dalam etika kaum sufi, para *sālik* (orang yang menempuh jalan sufi) justru diminta waspada agar tidak terjebak

---

[20] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: Gema Risalah Press, 1989), 223.

[21] Agus Mustofa, *Energi Dzikir Alam Bawah Sadar* (Surabaya: Padma Press, 2011), 193-195.

pada "perolehan sementara" itu. As-Sulami, sebagaimana dikutip Sara Sviri, menulis;

> Kebanyakan Shaykh (*Malāmatī)* memperingatkan murid-muridnya tentang menikmati rasa ibadah ritual. Ini dianggap oleh mereka sebagai sebuah pelanggaran berat (*min al-kabāir).* Karena ketika manusia menemukan apa pun yang manis dan diinginkan, ia menjadi penting di matanya; dan barangsiapa menganggap perbuatannya sendiri bagus dan bernilai, atau memandang perbuatan mereka sendiri dengan kepuasan, maka dia jatuh dari derajat orang-orang yang mulia.[22]

Pernyataan tersebut mengingatkan para pengamal tarekat agar tidak memburu kenikmatan zikir semata karena hal itu dapat membahayakan derajat ruhani mereka sendiri. Dalam norma kaum sufi, kehati-hatian dan ketulusan benar-benar diperhatikan. Dalam konteks studi ini, pernyataan sejenis muncul dalam ceramah yang pernah dikemukakan oleh Kiai Asrori. Menurutnya, zikir yang dilakukan dengan ikhlas akan membawa efek positif bagi pelakunya berupa rasa manisnya berzikir, namun demikian hal itu tidak boleh dijadikan sebagai tujuan. Kiai Asrori mengingatkan para muridnya agar mereka menjaga kemurnian hati dan ketulusan niat dalam segala amaliah, sebagaimana disampaikan berikut;

> Lalu, kenapa sudah berzikir tetapi tidak sampai hasil, tetap saja. Itu karena niatnya kurang luhur, kurang murni, kurang suci. Jangan ada niat apa-apa, yang ikhlas. Kalau sudah bisa begitu insya Allah akan mencapai rasa manisnya zikir. Kalau sudah sampai itu jangan terlena karena itu bukan tujuannya. Lain kali jika berzikir jika tujuannya ingin mendapat manisnya zikir terkadang malah tidak dapat, lari dia.[23]

---

[22] Sara Sviri dan AG. Ravan Farhadi, *Tirmizi dan Ansari Kajian atas Malamati dan Tafsir Mnemonik,* terj. Ribut Wahyudi (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), 44.

[23] KH. Asrori Utsman, *Ceramah,* 8 Maret 2009 di Kedinding Lor.

B. *Tazkiyah al-Nafs* sebagai Sarana Menuju Allah

Pandangan kaum tarekat tentang ketuhanan yang berporos pada zikir sebagai amaliah utama tidak terhenti sebagaimana dijelaskan di muka. Bagi mereka, mengimplementasikan zikir itu sendiri menurut tata aturan tarekat membutuhkan kesungguhan tersendiri, yang tidak mudah dilakukan secara istiqamah oleh pengikut tarekat baru, kecuali dengan sungguh-sungguh. Dalam konteks ini, yang mereka butuhkan adalah perjuangan diri, yaitu berjuang mengendalikan keinginan-keinginan atau hasrat dirinya, yang dalam terminologi tasawuf dikenal dengan *al-nafs.*

Dalam pemikiran tasawuf, *nafs* merupakan salah satu kata kunci penting. Dalam al-Qur'an terdapat 268 ayat yang menyebutkan kata *nafs* dan berbagai derivasinya*.* Sebagian kata *nafs* dipakai untuk menunjukkan arti diri, dan dalam ayat lain, *nafs* mengandung pengertian jiwa, yang kemudian banyak dielaborasi dalam pemikiran sufi. Qs. al-Shams/91: 7-8 menyebutkan bahwa Allah telah mengilhamkan dalam jiwa manusia itu jalan kefasikan dan jalan ketakwaan. *Nafs* merupakan bagian penting dalam diri manusia, selain jasad dan ruh. Dengannya, manusia dapat berperilaku baik ataupun buruk, tergantung pada cara orang mendidik dan mengendalikan *nafs* tersebut.

Dalam pandangan kesufian, *nafs* (jiwa) adalah kelembutan *(laṭīfah)* yang bersifat ketuhanan *(rabbāniyyah). Laṭīfah* ini sebelum bersatu dengan jasad-jasmani manusia, ia disebut sebagai *ar-rūh.* Jiwa adalah ruh yang telah masuk dan bersatu dengan jasmani manusia yang menimbulkan kesadaran (ego). Jiwa yang diciptakan Allah sebelum bersatu dengan jasad bersifat suci, bersih, dan cenderung mendekat kepada Allah. Ketika ruh tersebut telah menyatu dengan jasad ia mengetahui dan melihat yang selain Allah, yang membuatnya terhalang dari

Allah karena kesibukannya dengan yang selain Allah. Karena itu dalam konsepsi tasawuf, jiwa manusia perlu dididik dan dipertajam agar dapat mengenal dan dekat dengan Allah. Dari situ kemudian muncul pemahaman di kalangan kaum tarekat bahwa untuk mampu mengenal Allah, seseorang haruslah terlebih dahulu mengenal dirinya dengan benar. Untuk sampai ke arah pengenalan diri itu, bagi kaum tarekat, *tazkiyat al-nafs* merupakan langkah yang tidak bisa ditawar.

Dalam literatur tarekat disebutkan bahwa *nafs* itu bertingkat-tingkat berdasarkan sifatnya. Muhammad Amīn Kurdi menyebut ada 7 tingkatan dimaksud.[24] Ketujuh tersebut adalah sebagai berikut;

1. Al-Nafs al-Ammārah.

   Nafs ini merupakan kesadaran yang cenderung pada tabiat badaniyah karena dasar jiwa berasal dari unsur jasmaniyah, meskipun bersubstansi *laṭifah. Nafs* ini membawa *qalb* ke arah yang lebih rendah, serta cenderung menuruti keinginan-keinginan duniawi yang dilarang oleh syariat. *Nafs* ini terkadang disebut sebagai *nafs* tirani*,* karena selalu berusaha mendominasi pikiran dan perbuatan manusia, dan acapkali berhasil mengarahkan ke perilaku buruk. Walhasil, Jiwa jenis ini merupakan sumber segala kejahatan dan akhlak tercela.

2. Al-Nafs al-Lawwāmah.

   Ia dimaknai sebagai kesadaran diri akan kebaikan dan kejahatan. Ia berada di dalam cahaya hati yang terkadang menimbulkan semangat untuk berbuat kebaikan, namun terkadang

[24] Muḥammad Amīn Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb fī Mu'allamah al-Allām al-Ghuyūb* (Semarang: Karya Toha Putra, t.th), 465-466. Lihat juga Kharisudin Aqib, *Al-Hikmah Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah* (Surabaya: Dunia Ilmu, 1998), 144-152.

muncul keinginan untuk berbuat maksiat. Kecenderungan jiwa ini sering memunculkan penyesalan yang pada akhirnya mencela diri sendiri. Mereka yang berada pada tingkat ini bagaikan para pecandu yang pada akhirnya menyadari dampak kecanduan mereka. Mereka telah membahayakan keluarga mereka, merusak karir mereka, membuat teman-teman mereka manjauh, dan merusak tubuh mereka sendiri. Sayangnya, betapapun jelas dan sakitnya, kesadaran ini tidaklah cukup untuk menghilangkan kecanduan mereka tersebut. Hal tersebut membutuhkan obat yang jauh lebih kuat.[25]

3. Al-Nafs al-Mulhamah.

   Pada tahap ini jiwa sudah lebih banyak ke arah yang lebih baik. Seseorang mulai merasakan kesenangan sejati di dalam berdoa dan beribadah kepada Allah, namun demikian posisinya masih belum mantap. Dalam amaliah keseharian, taubat dan tawakkal merupakan hal yang dominan, sementara suara hati nurani dapat terbaca dengan jelas. *Nafs* tingkat ini adalah titik tolak yang kritis. Meskipun keburukan *nafs ammārah* dan godaan *nafs lawwāmah* sudah terlewati, orang yang berada pada tahap ini belumlah aman. Egoisme dan kemunafikan masih merupakan hal yang sangat berbahaya.

4. Al-Nafs al-Muṭmainnah.

   Nafsu jenis ini sudah menapaki jalan yang menenteramkan, dimana nafsu rendah sudah dapat dikendalikan sepenuhnya. Perjuangan tingkat sebelumnya pada dasarnya telah usai, seseorang telah terbebas dari kelalaian. Sifat *nafs* ammarah terlihat sangat buruk dan menjijikkan, tidak ada hasrat terhadapnya yang tersisa di hati. *Nafs* ini diterangi oleh cahaya

---

[25] Robert Frager, *Hati Diri Jiwa: Psikologi Sufi untuk Transformasi,* terj. Hasmiyah Rauf (Jakarta: Serambi, 2003), 108.

hati sedemikian rupa sehingga ia mengusir seluruh sifat-sifat buruk, dan diganti dengan sifat-sifat mulia. Salah satu dasar tingkat ini adalah telah tercapainya penyingkapan hati *(mukashafat al-qulūb).*

5. Al-Nafs al-Rāḍiyah.

   Pada tingkat ini status jiwa membumbung setingkat lebih tinggi dari kondisi yang penuh ketenteraman. Seseorang menerima sepenuhnya apapun yang terjadi. Dia tidak lagi hanya merasa puas terhadap takdir, namun juga merasa puas terhadap segala kesulitan dan ujian kehidupan, yang juga berasal dari Tuhan. Rasa syukur dan *maḥabbah* pada Allah sedemikian besarnya, sehingga yang pahit pun terasa manis. *Karamah* adalah hal yang mungkin karena Allah menjawab doa yang tulus dari orang-orang yang berada pada tingkat ini.

6. Al-Nafs al-Marḍiyyah.

   Pada tahap ini sudah mencapai proses penyatuan antara *nafs* dengan *ruh,* yang mana ruh memberi ilham nafs untuk mengangkat dirinya sendiri, kemudian diikuti oleh hati. Proses penyatuan ini terjadi sedemikian rupa sehingga perasaan keserbaragaman dalam melihat realitas telah tiada: tidak lagi terpisah antara hasrat materi dan hasrat pada Tuhan. Seseorang telah memperoleh kesatuan batiniah yang sejati, dia merasakan dunia sebagai suatu kesatuan yang utuh.

7. Al-Nafs al-Kāmilah.

   Tingkat tertinggi ini hanya bisa dicapai oleh sedikit orang. Tidak ada lagi diri ataupun ego, yang tertinggal hanyalah kesatuan dengan Tuhan. Selama jejak ego masih tersisa, seseorang tidak akan mencapai tingkat ini. Mereka yang telah mencapai tingkat ini berada dalam doa yang konstan, karena

itu mereka tidak lagi memiliki kehendak. Inilah manusia suci yang segala kehidupannya diperuntukkan sepenuhnya kepada Allah.

Terhadap tingkatan-tangkatan *nafs* seperti dikemukakan di atas, kaum tarekat sudah mengenalnya. Sebagian dari mereka mengetahui jenis-jenis jiwa itu sesudah mereka masuk menjadi murid tarekat, yang mana mereka mendapat penjelasan dalam pengajian maupun lewat perbincangan diantara sesama anggota. Namun demikian, sebagian jamaah sudah memiliki pengetahuan itu sebelum mereka masuk tarekat, lewat buku-buku tasawuf yang banyak beredar. Namun yang pasti bagi mereka, dengan memasuki tarekat proses pengendalian *nafs* dan penyucian jiwa dapat mereka praktekkan dalam kehidupan keseharian melalui amaliah kateraketan dibawah bimbingan mursyid.

Oleh karena itu, pandangan kaum tarekat seputar penyucian diri tidak terlepas dalam konteks ke arah proses pendekatan kepada Allah. Kehidupan manusia jika tanpa bimbingan akan sulit untuk dapat mengalahkan hawa nafsunya, sebab karakter nafsu ingin selalu menggelincirkan manusia ke arah sesat. Karena itu jiwa manusia haruslah dididik dan dibina, semakin bertambah umur semestinya semakin dewasa jiwanya. Usia 40 tahun bagi seseorang merupakan ambang batas yang penting. Kalau pada usia itu dia tahu jalan yang benar, maka insya Allah selamatlah dia. Demikian sejumlah pesan yang dapat ditangkap dari perbincangan dengan komunitas tarekat.

Pak Heru, salah seorang pengikut tarekat menuturkan, perjuangan mengkondisikan batin agar tetap "sehat" bukanlah hal mudah. Tidak ada jaminan hari-hari ini misalnya kita terasa dekat dengan Allah dan bisa menguasai nafsu, namun hari-hari depan dapat terus seperti itu. Baginya, dengan menghadiri ritual

khotaman seminggu sekali itu benar-benar dapat mengontrol jiwanya. Seorang ikhwan lain menuturkan ke peneliti, amaliah bulanan tarekat ibarat "oli pelumas" bagi jiwa. Tidak terbayangkan bagaimana mesin ruhani dapat berjalan baik bilamana kehabisan oli. Inti pandangan mereka bahwa untuk dapatnya mengntrol desakan-desakan nafsu yang mempunyai kemauan apa saja, seseorang dapat melatihnya dengan banyak bermunajat kepada Allah. Menurutnya, dengan menjadi anggota tarekat, hal itu lebih terkontrol.[26] Secara pribadi dia merasa beruntung karena dari kantornya, yaitu Koarmatin Angkatan Laut, menuju lokasi Jl. Benteng tidak jauh.

Sementara itu menurut M. Khudlori, untuk bisa mengendalikan nafsu membutuhkan perjuangan. Dia memberi contoh, pengalaman dia masuk di PP Al-Fithrah Assalafi Kedinding ternyata cukup berat, dengan aturan-aturan yang ketat. Namun setelah melewati perjuangan untuk bertahan, ketika buah nikmatnya tinggal di pondok terasa, apalagi kemudian setelah diakui sebagai murid tarekat, maka nafsu terasa dapat dikendalikan.[27]

Dari pandangan-pandangan di atas dapat ditarik garis pemikiran bahwa untuk dapat menguasai nafsu dalam rangka penyucian jiwa agar menjadi dekat dengan sang Khaliq, memerlukan perjuangan. Istilah "perjuangan" itu sendiri menggambarkan adanya usaha berat. Jika dihubungkan dengan sabda Rasulullah Saw, maka dapat ditemukan korelasinya. Sebagaimana terekam dalam sejarah, dalam suatu kesempatan sepulang perang Badar Nabi menyatakan bahwa apa yang baru saja terjadi hanyalah jihad kecil belaka, dan umat Islam harus bersiap untuk menghadapi jihad yang lebih besar, yakni *jihād an-nafs*.[28]

---

[26] Heru Purwato, *Wawancara,* di Tropodo.

[27] M. Khudlori, *Wawancara,* di Kedinding Lor.

[28] Perang terjadi pada bulan Ramadhan tahun ke-2 H. Allah memberi-

Menurut KH. Ali, perjuangan mengalahkan hawa nafsu itu memerlukan sikap istiqamah dengan etos "perlawanan". Menurutnya, tantangan untuk itu cukup berat, misalnya ketika orang hendak berbuat baik ada saja kemungkinan alasan untuk tidak melakukan, karena itu perlu pemaksaan kepada diri sendiri agar orang bisa mengendalikan nafsunya. Lebih lanjut dikatakan:

> Misalnya begini. Ada orang yang butuh pertolongan, tapi saya kurang sreg menolong, dari pada tidak ikhlas apa saya tidak jadi menolong? Contoh lagi, bangun malem untuk shalat malam, rasanya males, dari pada melakukan shalat malem tapi tidak ikhlas, lebih baik tidak usah saja, apa begitu. Kalau saya tidak. Tekankan aspek ketaatan dulu. Jadi karena menolong itu perintah, maka lakukan atau berikan pertolongan, apakah anda ikhlas atau tidak, karena menolong adalah perintah agama. Demikian juga bangun malam, karena memang diperintahkan, lakukankah, mau ikhlas mau tidak biar. *Lha nek ngenteni ikhlase kapan model awake dewe ngene iki iso ikhlas* (Kalau menunggu bisa ikhlas, kapan orang seperti kita ini bisa ikhlas).[29]

Penjelasan yang diberikan Kiai Ali tersebut acapkali disampaikan kepada jamaah, karenanya dapat menggugah kesadaran dan mempengaruhi pandangan mereka, yaitu bahwa disiplin diri dengan jalan memaksanya melakukan perintah-perintah Ilahi dalam keadaan hati suka ataupun tidak suka merupakan kunci penting menguasai *nafs.* Sebaliknya, pembiaran *nafs* hanya akan membuatnya menggiring orang menuruti keinginan-keinginannya sehingga keluar dari jalan Ilahi.

Dalam konsep tasawuf, proses awal *sālik* yang harus dijalaninya dengan penuh keuletan itu diistilahkan dengan

---

kan pertolongan sehingga kaum muslimin memperoleh kemenangan besar. Hal ini ditegaskan dalam Qs. Ali 'Imrān (3): 123. Baca Ibn Baṭṭāl, *Sharh Ṣaḥiḥ al-Bukhārī* (Riyad: Maktabah al-Rushd al-Su'ūdiyyah, 2003), Juz X, 210.

[29] KH. Moch. Ali Hanafiyah Akbar, *Wawancara,* di Jl. Sidotopo Kidul.

takhallī,[30] yaitu proses pengosongan atau pembersihan diri dari sifat-sifat tercela. Tahap awal ini memang berat, tetapi merupakan sebuah keniscayaan, sebab tanpa melewati babak permulaan ini kebaikan-kebaikan yang akan disemaikan terancam kandas di tengah jalan.

Dalam ilustrasinya kaum sufi menggambarkan proses penyucian jiwa itu dengan "peleburan logam". Bahwa jiwa adalah ibarat biji logam atau batu permata. Ia merupakan bahan baku yang masih perlu dilebur, dibentuk dan dibersihkan. Untuk menjadikan logam sebagai sebuah perhiasan yang berharga harus dilebur dengan bahan kimia atau dipanaskan dengan api, sehingga kotoran dan karat-karatnya terlepas. Setelah itu maka tampaklah kecemerlangan logam mulia itu karena karat/kotorannya telah hilang.

Meskipun demikian, dalam konsep tasawuf *nafs* tidaklah harus dimatikan, ia hanya perlu dididik sehingga tidak liar. Dalam kaitan ini, Al-Ghazālī dalam *Kimia Saʾīdah* membuat perumpamaan menarik, yaitu jikalau diri manusia diibaratkan sebagai sebuah negeri, maka hati menjadi rajanya, akal sebagai perdana menterinya, nafsu sebagai pengumpul pajak, amarah sebagai polisi, dan anggota tubuh sebagai pasukannya. Menurutnya, jika pengumpul pajak dan polisi berbuat menyimpang maka sang raja harus mengingatkannya. Nafsu tidak boleh dibunuh karena ia merupakan penggerak kehidupan.[31] Ilustrasi ini menegaskan peran penting hati manusia sebagai "penjaga gawang" dunia ruhani manusia.

---

[30] Tahap kedua, *taḥallī,* yaitu proses menghiasi diri dengan sifat terpuji dan terhormat. Ketiga, *tajallī,* yaitu terejawantahkannya nilai-nilai ketuhanan dalam diri sang *sālik* sehingga dia tampil menjadi sosoknya yang terbaik, yang dapat memberikan manfaat maksimun bagi masyarakat.

[31] al-Ghazālī, "Kimiya' al-Saʿādah" dalam *Majmūʿah Rasāil al-Ghazālī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 129-130.

Dari uraian di atas dapat dipahami, poin penting pandangan mereka tentang ketuhanan terletak pada konsep *dhikr Allāh* yang dijadikan sebagai amaliah utama kaum tarekat, dan pandangan tentang *tazkiyat al-nafs* sebagai bentuk disiplin diri. Sumber-sumber pemikiran tentang hal tersebut banyak dijumpai dalam teks-teks al-Qur'an, Hadith Nabi, dan karya-karya sufi. Sebagian pengikut tarekat Qādiriyah wa Naqshabandiyah memahami secara baik teks-teks suci tersebut, namun sebagian lainnya hanya memahami sekedarnya. Secara umum sumber teks-teks suci yang dijadikan pijakan pemahaman teologis kaum tarekat seputar pendekatan diri kepada Allah adalah sama dengan naṣ-naṣ al-Qur'an yang dirujuk oleh mereka yang bukan pengikut tarekat.

Pandangan-pandangan yang dikemukakan kaum tarekat tidaklah semata hasil olah pemikirannya. Hal ini berbeda dengan pemikiran model filosofis, yang mana biasanya pemikir tidak melibatkan perasaan dan pengalamannya dengan obyek yang dipikirkan. Obyek selalu berada di luar diri pemikir dan pemikir tidak masuk ke dalam obyek. Namun kaum tarekat, acapkali melibatkan perasaannya, berjalan mendekat dan menyatu dengan obyek untuk mengalami, atau dalam istilah lain *"to walk, to experience and to become"*. Artinya ada pelibatan diri, penyertaan pengalaman dan perasaan, serta keinginan menjadi seperti yang dia pikirkan.

Hal tersebut terlihat jelas dari pernyataan-pernyataan pengikut TQN sebagaimana diuraikan terdahulu. Ketika mereka menyatakan bahwa zikir merupakan amaliah utama kaum tarekat, hal itu sejalan dengan aplikasinya dalam kehidupan keseharian. Pandangan-pandangan mereka seputar *dhikr Allāh* lebih terfokus pada aspek urgensi dan manfaatnya, sementara pada saat yang sama mereka disibukkan oleh amaliah zikir itu sendiri.

Jika kedua hal antara fikir dan zikir dikaitkan memang cukup jelas perbedaannya. Al-Qur'an Surat 'Āli 'Imrān ayat 191 dengan jelas membedakan antara fikir dan zikir. Zikir selalu diorientasikan kepada Allah yang transendental, sedangkan fikir selalu diorientasikan kepada kejadian-kejadian langit dan bumi yang fenomenal. Karena itu, kalau fikir menggunakan pendekatan empirik, struktural dan logik; maka zikir tidak terbatasi pada struktur dan logika. Zikir merupakan proses dinamis yang dibiarkan mengalir seperti arus. Kalangan sufi menyebut berfikir sebagai "berjalan" dan berzikir sebagai "terbang". Terbang tak menghajatkan adanya langkah-langkah sistematik karena ia adalah gerak quantum yang melonjak-lonjak, terkadang melesat, dan terkadang berputar serta melayang.

Pandangan kaum TQN seputar *dhikr Allāh* terfokus pada gagasan zikir sebagai amaliah utama, ungkapan tentang nikmat-nya berzikir, dan bahwa zikir haruslah ditanamkan oleh guru-mursyid. Pernyataan-pernyataan subyek penelitian ini secara umum mengacu pada pengalaman mereka masing-masing. Meskipun pengalaman orang per orang berbeda, namun inti pe-mikiran mereka seputar *dhikr Allāh* berada dalam satu naungan konsep besar yang sama, yaitu zikir merupakan amaliah paling efektif untuk mendekatkan diri kepada Allah.

Tampaknya, pandangan di atas adalah hal biasa, karena muslim yang bukan pengikut tarekat pun bisa jadi memiliki pemikiran senada. Namun jika ditelisik lebih mendalam, terdapat perbedaan yang signifikan. Muslim non-tarekat memandang zikir sebagai amaliah penting didasarkan pada teks-teks suci, sedangkan kaum tarekat memandang zikir sebagai amaliah utama, selain didasarkan pada teks-teks suci, juga bersumber dari pemahaman mendalam dari mursyid dan berbasis penga-

laman ritual berzikir yang mereka lakukan secara intens. Karena itu aspek pengalaman menjadi faktor penting pemikiran mereka.

Tabel
Pandangan Ketuhanan Kaum Tarekat

Aspek	Inti Pandangan	Sumber
Ketuhanan dan Pendekatan diri kepada-Nya melalui zikir	♦ Tuhan sebagai Zat yang Maha Esa ♦ Allah memiliki *Asmā' al-H{usnā* dan sifat-sifat yang melekat pada diri-Nya ♦ Allah sebagai tujuan hidup: *Anta maqṣūdī wa riḍāka maṭlūbī* ♦ Zikir merupakan amaliah utama untuk dapat mengenal (ber-*ma'rifat* kepada) Allah ♦ Penghayatan ketuhanan merupakan wilayah "ban dalam" yang merupakan rahasia batin ♦ Zikir sesudah menjadi pengikut tarekat memiliki makna dan pengaruh yang berbeda dengan sebelum menjadi pengikut	Ajaran tasawuf Doktrin tarekat Ritual TQN Pemikiran musrsyid
Tazkiyat al-Nafs sebagai Sarana Menuju Allah	♦ Mengenal diri merupakan pintu mengenal Allah ♦ Terdapat 7 tingkatan *nafs* (jiwa) ♦ Usia 40 tahun sebagai ambang batas manusia ♦ Ritual ketarekatan merupakan benteng pengontrol *nafs* ♦ Amaliah ketarekatan merupakan "oli pelumas" bagi mesin ruhani ♦ *Tazkiyat al-nafs* meniscayakan perjuangan penuh kesungguhan	Ajaran tasawuf Doktrin tarekat Ritual TQN Pemikiran musrsyid

Dari uraian di atas dapat dipahami, hal penting pandangan mereka tentang ketuhanan terfokus pada elaborasi sifat-sifat ilahi dan signifikansi zikir sebagai pilar utama tradisi kaum tarekat. Bagi mereka, mengetahui atau memahami Allah secara rasional merupakan hal yang tidak terlalu penting, cukuplah dengan memahami prinsip-prinsip dasar tauhid. Sebaliknya, kaum tarekat lebih melihat pengalaman kehadiran Tuhan sebagai substansi pandangan teologisnya. Selain itu, bagi kaum tarekat, peran seorang mursyid (guru atau pembimbing ruhani) merupakan syarat mutlak untuk mencapai tahapan-tahapan puncak spiritual. Tidaklah berlebihan jika kaum tarekat memposisikan guru sedemikian tinggi, seperti halnya kaum sahabat memposisikan Rasulullah Saw. Para murid menjadian figur mursyid sebagai teladan, dan dengan demikian, pemikiran mursyid menjadi referensi penting bagi pandangan teologis kaum tarekat. Dari gambaran tersebut dapat dikatakan, corak teologi kaum tarekat adalah teologi-sufistik, sebuah pandangan teologis yang menitikberatkan pada prinsip-prinsip dan doktrin sufisme yang kental.

Corak teologi sufistik dimaksud berpijak keyakinan dasar bahwa Tuhanlah yang mencipta dan mengatur dunia dan keseluruhan isinya hingga menjadi sebuah tatanan *cosmos.* Eksistensi dunia, termasuk manusia di dalamnya, tidak lepas dari pengaturan dan pengawasan Tuhan. Tuhan diyakini sebagai Maha Hadir dalam setiap waktu. Sementara manusia melakukan ritual penyembahan dan pengabdian dengan berbagai cara sebagai bentuk ketundukannya pada Yang Agung sekaligus sebagai ungkapan rasa syukur. Prinsip-prinsip ini menegaskan kedudukan manusia sebagai *homo religius.*

Untuk memperjelas pengertian manusia sebagai *homo religius,* perlu digambarkan sebaliknya. Manusia non-religius,

menolak transendensi, menerima relativitas realitas, dan bahkan bisa jadi menolak arti eksistensi. Kebudayaan-kebudayaan masa lalu tidak sepenuhnya terbebas dari keberadaan manusia non-religius, hanya saja di masyarakat Baratlah eksistensi manusia non-religius terbangun secara utuh. Mereka menganggap dirinya sebagai pelaku sejarah dengan menolak semua seruan transendensi. Sementara itu manusia religius meyakini sepenuhnya prinsip-prinsip ketuhanan, sebagai Yang Esa, tak berbilang, sebagai sumber asal dan sumber kehidupan.

Dengan demikian, ada perbedaan signifikan antara pandangan dunia religius dan pandangan dunia non religius. Manusia beragama memiliki sikap dan pandangan yang menempatkan Tuhan pada kedudukan yang sebenarnya. Secara sosiologi agama, meminjam istilah Mircea Eliade, dikenal sebutan sakral dan profan. Bagi pandangan dunia religius, ruang dan waktu tidaklah homogen, melainkan heterogen. Ada ruang tertentu dan waktu tertentu yang berbeda dengan lainnya. Perbedaan tersebut disebabkan oleh sifat istimewa yang mereka yakini padanya, yaitu sifat sakral. Ruang sakral dan waktu sakral sangat penting bagi manusia religius, sebaliknya bagi manusia non religius, sebagaimana terjadi pada masyarakat industri Barat modern, ruang dan waktu bersifat homogen. Mereka tidak pernah meyakini ada ruang istimewa, tidak pula ada waktu istimewa.[32]

Berdasarkan perspektif di atas, pandangan dunia kaum tarekat jelas bervisi sangat religius. *Worldview* mereka menekankan pada "Yang Sakral", dan dengan tegas membedakannya dengan "yang profan". Sebagaimana data yang diungkap sebelumnya, pandangan teologis para subyek menegaskan bahwa Allah

---

[32] Mircea Eliade, *Sakral dan Profan,* terj. Nurwanto (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002), 13-15.

sebagai Zat Tertinggi adalah Maha Kuasa dan Pengatur seluruh kehidupan. Mereka meyakini, tanpa komunikasi secara intens dengan Allah, manusia akan kehilangan visi hidupnya. Tidak hanya keyakinan teologis semacam itu, para pengikut tarekat juga mempraktekkan dalam amaliah zikir yang dilakukan secara rutin. Akumulasi keyakinan dan praktek dalam dunia keseharian mereka semakin memperkuat posisi pandangan dunianya.

Pandangan teologis kaum tarekat tentang ketuhanan sebenarnya luas, namun dalam banyak hal tak terkatakan, karena menyangkut pengalaman keagamaan yang unik. Tentang hal ini, secara teoretis, terdapat 4 macam pendapat mengenai hakekat pengalaman keagamaan. Yang pertama menyangkal adanya pengalaman tersebut, apa yang dikatakan sebagai pengalaman keagamaan adalah ilusi belaka. Pandangan ini dikemukakan oleh banyak ahli psikologi, sosiologi, dan para pemikir filsafat. Pandangan yang kedua mengakui eksistensi pengalaman keagamaan, namun mengatakan bahwa pengalaman keagamaan tidak dapat dipisahkan karena sama dengan pengalaman yang bercorak umum. Dewey, Wieman, Ames, dan sejumlah pemikir Eropa dan Amerika adalah pemuka pendapat ini. Pandangan ketiga, mempersamakan antara bentuk sejarah agama dengan pengalaman keagamaan, suatu kebiasaan yang menjadi ciri sikap konservatif yang tegar yang terdapat dalam pelbagai masyarakat agama. Pandangan keempat adalah pandangan yang mengakui adanya suatu pengalaman keagamaan murni yang dapat diidentifikasikan dengan mempergunakan kriteria tertentu.

Menurut Joachim Wach, ada beberapa kriteria pengalaman keagamaan yang murni tersebut. Pertama bahwa pengalaman keagamaan merupakan suatu tanggapan terhadap apa yang dihayati sebagai Realitas Mutlak. Kedua, sebagai konsekuensi

sebelumnya, maka pribadi yang utuhlah yang terlibat, dan bukan sekedar pikiran, perasaan, atau kehendaknya saja. Kriteria ketiga adalah kedalaman *(intensity),* yakni merupakan pengalaman yang paling kuat, menyeluruh, mengesan, dan mendalam. Kriteria keempat, pengalaman tersebut dinyatakan dalam perbuatan, artinya melibatkan sesuatu yang bersifat imperatif, sumber motivasi dan perbuatan yang tak tergoyahkan.[33]

Penjelasan Wach di atas relevan dengan pemikiran dan penghayatan ketuhanan kaum tarekat. Sifat-sifat dan nama-nama Allah yang banyak disebut dalam zikir dan ritual tarekat, yang mereka pandang sebagai jalan untuk mendekatkan diri kepada-Nya, merupakan ekspresi kecintaan mendalam mereka kepada Allah. Oleh karena itu bagi kaum sufi hubungan dengan Realitas Mutlak mendahului semua pengalaman yang lain, dan lebih jauh, orang pasti menghayati dan melihat dirinya berada dalam kedalaman dimensi hubungan tersebut.

Dalam studi agama, persoalan bagaimana orang dapat mengetahui Realitas Mutlak juga diperbincangkan. Kalangan ahli-ahli agama berargumen bahwa Realitas Mutlak tidak dapat diketahui seluk beluknya, tidak bisa difahami dan dipikirkan. Selain bahasa verbal manusia yang terlalu miskin, juga terbatasnya organ-organ fikiran kita. Namun demikian, Realitas Mutlak sungguh-sungguh membuka diri, memperlihatkan, atau menampakkan diri-Nya. Penting dicatat, ada suatu ungkapan menarik berkaitan dengan kemampuan manusia memahami Realitas Mutlak, yaitu bahwa "apa yang sebenarnya kita ketahui tentang Tuhan bukanlah karena kita cukup pandai mencarinya, melainkan apa yang secara tersembunyi telah diperlihatkan

---

[33] Joachim Wach, *Ilmu Perbandingan Agama Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan,* terj. Drs. Djamannuri (Jakarta: Rajawali Press, 1984), 43-52.

oleh kemurahan Tuhan kepada kita". Pengalaman keagamaan semacam itu memang unik dan bersifat subyektif, namun demikian merupakan gejala umum pada semua agama. Karena itu Paul Tillich menegaskan, pengalaman keagamaan berada di dalam pengalaman yang umum, ia dapat dibedakan, tetapi tidak dapat dipisahkan.[34]

Dalam perspektif tasawuf, pengenalan manusia terhadap Allah tidak dapat dilakukan dengan akal dan pemikiran. Akal terbatas hanya memiliki fungsi pembuktian secara logika, hikmah memberikan isyarat, sedangkan ma'rifat mempersaksikan. Karena itu para sufi berpandangan, pengenalan Tuhan tidak bisa dilakukan semata oleh usaha manusia sendiri, karena serba keterbatasannya. Sebaliknya pengenalan Allah meniscayakan Allah sendiri sebagai subyek. Pernyataan Abū Yazīd memperjelas hal itu: *Yā Rabbī afhimnī 'anka fainnī lā afham 'anka illā bika. 'Araftu Allāh bi Allāh wa 'araftu mā dūn Allāh bi nūr Allāh.*[35]

Semakin jelas, paradigma teologi sufistik kaum tarekat menempatkan Tuhan pada posisi yang senantiasa hadir, merespon, dan menyertai kehidupan manusia. Karakteristik pandangan teologis demikian membedakannya secara tegas dengan pemikiran kaum filosof yang lebih menekankan pada keabadian Tuhan. Seolah tugas Tuhan hanya mencipta alam semesta, sebagai sebab dari segala sebab, dan setelah itu tidak berperan lagi. Sebaliknya, pandangan teologi sufistik menitikberatkan pada penghayatan "Tuhan yang Hidup", yang mana dengan komunikasi intens pengalaman ketuhanan diyakini dapat memberikan energi spiritual yang dahsyat dalam hidup.

---

[34] Paul Tillich, *Systematic Theology,* I (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 157.

[35] al-Sulamī, *Tabaqāt al- Ṣūfiyyah* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 71-72

BAB V

PANDANGAN TEOLOGIS TENTANG KEDUDUKAN MURSYID

Dalam tradisi tasawuf, peran seorang mursyid (pembimbing atau guru ruhani) merupakan syarat mutlak untuk mencapai tahapan-tahapan puncak spiritual. Bagi kaum sufi, eksistensi dan fungsi syekh atau mursyid merupakan sebuah keniscayaan, meskipun hal itu dibantah oleh sebagian ulama anti tasawuf yang berargumen bahwa hubungan kepada Allah dapat dilakukan secara langsung. Pada faktanya, karya-karya sufi banyak menyebut kedudukan dan peran penting para guru ruhani dalam pertumbuhan ilmu tasawuf. Bab ini menguraikan pandangan kaum tarekat tentang kedudukan mursyid yang menempati posisi sentral dalam membimbing para *salik.*

A. Keniscayaan Mursyid

Sejumlah ulama semisal al-Shuhrawardī, al-Qushayrī, Abū Ḥāmid al-Ghazālī, 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī, hingga Muḥammad Amīn Kurdī memberikan kesaksian dalam karya-karyanya bahwa seseorang tidak akan berhasil menempuh jalan kesufian kecuali atas bimbingan seorang mursyid. Sama dengan dalam kehidupan praksis, misalnya para olahragawan untuk berhasil dalam perlombaan haruslah membutuhkan sang pelatih yang berpengalaman. Terlebih untuk urusan spiritual, kebutuhan akan seorang guru yang membimbing mutlak adanya.

Menurut al-Sya'rānī, hubungan murid terhadap syekhnya terikat dengan sejumlah tatakrama yang harus dipenuhinya sebagai bagian tak terpisahkan dalam perjalanannya menuju Allah. [1] Sementara itu bagi Amīn Kurdī, proses *tazkiyah al-nafs* diibaratkan seperti aktifitas mengobati penyakit jasmani yang meniscayakan bantuan dokter yang dapat menentukan jenis obatnya. Demikian juga penyucian jiwa, ia membutuhkan peran wali atau orang yang memiliki pengalaman keruhanian tingkat tinggi.[2] Dalam konteks ini para murid tarekat telah menempatkan diri mereka di bawah bimbingan sang guru, karena bagi mereka usaha penyucian jiwa itu tidak mungkin mereka lakukan sendiri.

Dalam al-Qur'an (al-Kahfi/17: 18) terdapat satu ayat yang di dalamnya muncul sebutan *waliyyan mursyida,* yaitu:

وَتَحۡسَبُهُمۡ أَيۡقَاظٗا وَهُمۡ رُقُودٞۚ وَنُقَلِّبُهُمۡ ذَاتَ ٱلۡيَمِينِ وَذَاتَ ٱلشِّمَالِۖ وَكَلۡبُهُم بَٰسِطٞ
ذِرَاعَيۡهِ بِٱلۡوَصِيدِۚ لَوِ ٱطَّلَعۡتَ عَلَيۡهِمۡ لَوَلَّيۡتَ مِنۡهُمۡ فِرَارٗا وَلَمُلِئۡتَ مِنۡهُمۡ رُعۡبٗا ١٨

---

[1] 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī, *Al-Anwār al-Qudsiyyah* (Jakarta: Dinamika Utama, t.th), 114-224.

[2] Amīn Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb,* 466-467.

> Barangsiapa yang diberi petunjuk oleh Allah, Maka Dialah yang mendapat petunjuk; dan Barangsiapa yang disesatkan-Nya, Maka kamu tidak akan mendapatkan seorang pemimpinpun yang dapat memberi petunjuk kepadanya.[3]

Konsep tentang wali terkait erat dengan konsep yang lebih umum, yaitu *al-wilāyah.* Secara etimologi, *al-wilāyah* merupakan bentuk *masdar* dari lafaz *walā-yalīy-waliyyan-wilāyatan,* yang bisa berarti: dekat, menguasai perkaranya, menolong dan cinta padanya, melindungi, kekuasaan, dan pemerintahan.[4] Adapun makna yang umum dipakai adalah penjaga, pelindung, teman, pengurus, dan keluarga dekat. Dinyatakan dalam al-Qur'an bahwa Allah sendiri adalah wali bagi semua orang mukmin, yang berarti bahwa Dia menjadi pelindung mereka. Dalam QS. al-Baqarah/2:207 disebutkan bahwa Allah adalah wali bagi orang-orang beriman. Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan ke cahaya terang. Juga dalam surat al-Jāthiyah:19, Allah menyatakan diri-Nya sebagai wali bagi orang-orang yang bertaqwa.

Sementara itu dalam hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari bersumber dari Abu Hurairah, disebutkan bahwa wali merupakan hamba yang sangat dekat dengan Allah. Dalam hadith qudsi itu dinyatakan bahwa Rasulullah Saw bersabda;

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ كَرَامَةَ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ حَدَّثَنِي شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَمِرٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ قَالَ مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ

[3] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*, 553

[4] Louis Ma'luf, *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-a'lām* (Beirut: Mathba'ah al-Katsulaykah, t.th), 918.

عَبْدِى يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِى يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِى يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِى عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ رواه البخارى[5]

> Sesungguhnya Allah berfirman: Barangsiapa yang memusuhi wali-Ku maka sesungguhnya Aku (Allah) telah mengizinkan dia untuk menyatakan perang kepada orang-orang yang memusuhinya. Tidaklah hamba-Ku mendekatkan diri kepada-Ku dengan sesuatu yang lebih Aku cintai daripada kewajiban yang telah Aku tetapkan baginya; dan tidaklah hamba-Ku terus-menerus mendekatkan diri kepada-Ku dengan mengerjakan *nawāfil* (berbagai ibadah sunnah) sehingga Aku mencintainya. Jika Aku telah mencintai seorang hamba, maka Aku menjadi pendengarannya yang dengan pendengaran itu ia mendengar; Aku menjadi penglihatannya yang dengan penglihatan itu ia memandang; Aku pun menjadi tangannya yang dengan tangannya itu ia meraba; Aku menjadi kakinya yang dengan kaki itu ia berjalan. Jika hamba itu memohon kepada-Ku niscaya Aku akan memberinya. Dan jika hamba itu memohon perlindungan kepada-Ku niscaya Aku melindunginya. Dan Aku tidak mempunyai kecemasan seperti kecemasanku terhadap jiwa orang beriman; ia takut menyakiti-Ku dan Aku takut menyakitinya.

Dalam makna spesifik yang dikenal dalam tradisi tasawuf, *wali* dimaknai sebagai seseorang yang memiliki kedekatan hubungan dengan Allah, yang mana kedekatan dengan Allah

[5] Muḥammad ibn Futūḥ al-Ḥumaydī, *Al-Jam' bayn Ṣaḥiḥayn al-Bukhārī wa al-Muslim* (Beirut: Dār al-Nashr, 2002), Juz III/180; Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bāri bi Sharh Ṣaḥīh al-Imām al-Bukhāri XI,* (Kairo: Maktabah Salafiyah, t.th), 340-341; al-Burhanpūrī, *Kanz al-'Ummāl fi Sunan al-Aqwāl wa al-Af'āl* (Madīnah: Mu'assasah al-Risālah, 1981), Juz VII/770. Ibn al-Athīr, *Jāmi' al-Uṣ ūl fi Aḥādīth al-Rasūl* (Beirūt: Maktabah Dār al-Bayān, 1392), IX/542.

hanya dapat dilakukan dengan qalbu yang disinari oleh cahaya *ma'rifah* kepada-Nya.[6] Jika ditelusuri lebih jauh, term *wali* (jamak: *awliyā'*) bisa bermakna dua hal: subyek dan obyek. Pertama, bisa berbentuk *fā'il* dan bermakna *fā'il* dengan menggunakan arti *mubālagah,* dalam konteks ini *wali* berarti orang yang betul-betul selalu taat dan dekat dengan Allah, tanpa disertai maksiat. Kedua, dapat berbentuk *fā'il* dengan arti *maf'ūl*, sehingga *wali* artinya orang yang selalu berada dalam kekuasaan atau mendapat penjagaan dari Allah. Kedua sisi ini saling melengkapi; satu sisi ada *ri'āyah ilāhiyah* yang mana Tuhan selalu menjaga dan membimbing hamba-Nya, dan pada sisi lain ada *ri'āyah min al-'ibād* yang mana hamba benar-benar taat menjalankan segala kewajibannya.[7]

Jadi dimensi kewalian merupakan pertemuan arus kehambaan dan ketuhanan, dengan demikian wali dalam arti aktifnya ialah "orang yang menginginkan" (*murīd),* sementara dalam arti pasifnya menunjuk kepada "orang yang diinginkan Tuhan" (*murād).* Dalam konteks inilah, al-Nabhānī menyatakan bahwa waliyullah itu mengacu pada dua pengertian: orang yang ketaatannya kepada Allah berlangsung terus menerus, dan mereka itu dijaga oleh Allah sehingga senantiasa berada dalam bimbingannya.[8]

Sedangkan term mursyid dalam tradisi tasawuf merujuk pada sosok guru pembimbing dalam ilmu ṭarīqat. Bagi kaum sufi, karena pembahasan dalam ilmu ṭarīqat dan haqiqat adalah

---

[6] Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr,* VI (Beirūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1415), 276.

[7] al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushayriyah* (Mesir: Maktabah al-Mishriyah, 1959), 359.

[8] Yūsuf ibn Ismāil al-Nabhānī, *Jāmi' Karamāt al-Awliyā',* Jilid I (Beirūt: Dār al-Fikr, 1993), 14.

tentang Tuhan yang merupakan Zat Maha Tak Terbatas, maka bimbingan seorang mursyid merupakan suatu keniscayaan. Hanya saja bentuk ajaran dari masing-masing mursyid berbeda-beda, tergantung aliran tarekatnya. Namun demikian pada dasarnya arah yang dituju adalah sama, yaitu *al-wuṣul ila-Allāh*.[9] Dengan demikian seorang mursyid berperan sebagai pembimbing para murid tarekat dalam meniti jalan dan mengarahkannya pada pelaksanaan ajaran yang benar.

Ada satu penting karya Ibnu Athaillah as-Sakandari, selain *Al-Hikam*, yaitu *Lathaif al-Mannan*. Karya-karya Ibnu Athaillah mendapat tempat di hati para tokoh tasawuf, termasuk pendiri tarekat Syadziliyah, Syekh Abu al-Hasan as-Syadzili. Dalam kitab *Lathaif al-Mannan*, Ibnu Athaillah banyak mengungkapkan hal ihwal berkenaan dengan dunia tasawuf. Dalam pemikirannnya, kedudukan wali di sisi Allah jika dibandingkan dengan kalangan awam sangatlah tinggi. Kedekatan wali dengan Allah pun dipersonifikasikan dengan pengibaratan bahwa segala pembicaraan, pendengaran, dan penglihatan wali bersumber dan selalu diawasi oleh Allah. Derajat yang diperoleh wali itu merupakan buah dari mujahadah yang mereka lakukan. Para wali mampu menaklukkan jiwa dan nafsu mereka semata-mata untuk Allah. Atas keberhasilan itu, Allah menjadi penolong dan penjaga bagi mereka. Hal itu sebagaimana disebutkan dalam ayat yang artinya sebagai berikut: *"Dan barang siapa yang bertawakal kepada Allah, niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)-nya,"* (QS ath-Thalaq [65]: 3).

Dalam karya di atas, poin yang ia tekankan pertama kali ialah kenyataan bahwa Rasulullah Muhammad adalah manusia

[9] *Al-wuṣul ilā Allāh* merupakan term yang berkembang di kalangan kaum sufi, mirip maqam ma'rifat, untuk menandai tahapan pencapaian kedekatan kehadirat Allah.

terbaik. Penekanan ini merupakan sebuah isyarat sederhana yang hendak ditampilkannya bahwa konsepsi wali tak lain ialah estafet dari misi penyebaran risalah yang dibawa oleh Rasulullah. Dalam hubungan kehidupan sufistik, keberadaan guru spiritual jelas mutlak adanya. Secara khusus dalam tarekat, haruslah bersandar pada bimbingan mursyid yang sudah jelas memiliki silsilah yang bersambung hingga Rasullah Saw. Sebagaimana diketahui, dalam tarekat ada beberapa komponen yang tidak dapat dipisahkan, yaitu mursyid, *murīd*, dengan ritual bai'at, *talqīn, rābiṭah,* wirid serta *ijāzah*.

B. Mursyid sebagai Wali Allah

Sejak abad ke-8 sesungguhnya sudah banyak muncul perbincangan di kalangan ulama tentang kewalian. Isu pentingnya berkenaan dengan keniscayaan adanya kewalian, bagaimana hal itu bisa diperoleh, dan apa hubungan kewalian dengan kekeramatan. Disebutkan bahwa Ibrahim ibn Adham (w.159/776) berpendapat, kewalian dapat diperoleh dengan dua cara, yakni melalui usaha atau semata-mata karena anugerah Allah. Singkatnya, cara mendapatkan kewalian itu tidak dapat ditentukan. Sementara itu Fudhail ibn 'Iyadh (w.187/802) dan Ma'ruf al-Karkhi (w.200/815) cenderung berpendapat bahwa kewalian itu merupakan karunia Allah yang diberikan oleh-Nya kepada para hamba yang dipilih-Nya, jadi lebih sebagai hak prerogratif Allah sendiri.[10]

Pada abad ke-9, sufi generasi berikutnya seperti Dzu al-Nun al-Mishri (w.246/861), Abu Yazid al-Bustami (w.261/875), dan Abu Qasim Junaid al-Baghdadi (w.298/910) menyatakan bahwa jalan untuk mencapai derajat kewalian merupakan

[10] Al-Qusyairi, *Al-Risalah al-Qusyairiyah*, 10.

perpaduan yang simponi antara usaha dan kesungguhan seorang hamba pada satu sisi dengan kewenangan dan hak mutlak Allah untuk menganugerahkan derajat kewalian pada sisi lain.[11] Pada intinya mereka berpandangan bahwa semuanya memang tidak lepas dari karunia Allah. Corak pemikiran ini menegaskan pentingnya memandang karunia Allah sebagai hal dominan, meskipun kewajiban amal sama sekali tidak boleh dinafikan.

Demikian pula menjadi mursyid, dalam perspektif sufistik, hal itu bukanlah didasarkan atas kemauan manusia, tetapi harus merupakan "kehendak" Allah Swt.

Dalam pandangan kaum tarekat, mursyid bukanlah sembarang orang. Dia adalah orang terpilih yang mampu mendidik ruhani para murid dengan sebaik-baiknya. Kaum tarekat juga berpandangan, mursyid mestilah memiliki derajat spiritual yang tinggi dan pengetahuan yang mumpuni. Hal itu karena ketika seorang mursyid memberi jalan keluar kepada muridnya dalam menghadapi kemungkinan godaan setan, berarti dia telah lolos dari perangkap setan. Demikian pula ketika mursyid membina muridnya untuk mencapai derajat *wuṣūl*, berarti dia telah terlebih dahulu mencapai derajat tersebut. Karena itulah tidak mengherankan bila para murid tarekat memiliki keyakinan kuat bahwa mursyid adalah seorang wali Allah, lengkap dengan berbagai karamahnya.

Sebagaimana maklum, asal-usul tarekat dapat ditelusuri hubungan dan silsilahnya secara lengkap sejak masa Nabi sampai generasi mursyid terakhir. Tarekat Qādiriyah silsilah keguruannya berasal dari sahabat Ali, sedangkan Naqshabandiyah dari Abu Bakar, keduanya sama-sama berasal dari Rasulullah

---

[11] Abu Abd al-Rahman Muhammad ibn Husain al-Sulami, *Thabaqat al-Sufiyah,* ed. Nur al-Din Syuraibah (Mesir: Dar Makatabah, 1953), 157.

Saw. Dari keduanya turun ke generasi tabi'in sampai kemudian ke Syekh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī dan Bahā' al-Dīn Naqshabandī, dan kemudian berlanjut sampai ke Syekh Ḳātib Sambas hingga ke mursyid sekarang. Menurutnya, dari jalinan mata rantai itu ruh tasawuf tetap terjaga di tangan para guru yang terus menerus bersambung, sejak dari Rasulullah sampai ke Sulṭān Awliyā' Syekh Abd Qādir al-Jīlānī hingga ke mursyid sekarang ini.

Abdurrahman al-Sulami (w.421/1030) pada bagian pendahuluan kitab *Thabaqat al-Shufiyyah* menyebut kewalian sebagai hal yang tak terpisahkan dan bahkan merupakan kelanjutan dari *nubuwwah.* Menurutnya, sepeninggal Rasulullah dunia ini tak akan sepi dari *awliya'* dan *budala'* yang mana mereka menjelaskan kepada umat tidak hanya dimensi lahiriyah syari'at tetapi sekaligus juga dimensi ruhaniyah-hakikatnya. Fungsi mereka adalah *khulafa' al-anbiya' wa al-rusul,* mereka senantiasa eksis sampai kiamat tiba. Dengan tanpa menyebut mata rantai sanad, al-Sulami menukil sebual riwayat yang bersumber dari Rasulullah saw; *"La yazal fi ummati arba'un 'ala khalq Ibrahim al-khalil, idza jaa al-amr qubidhu".*[12]

Dalam tradisi sufisme, tingkatan yang paling tinggi kewalian itu sering disandarkan pada tokoh utama dalam aliran tarekat, misalnya pada Syaikh Abd al-Qadir al-Jilani, yang lazim diberi julukan sebagai *sulthan al-awliya'.* Jika ditelusuri sumber-sumber tertulisnya mungkin sudah sejak abad ke-13 dimana tarekat Qadiriyah telah berkembang pesat di berbagai kawasan dunia Islam. Yang pasti dalam kitab *Fath al-'Arifin* berbahasa Melayu karya Syekh Khatib Sambas, sebutan *sulthan al-awliya'* itu dinyatakan secara jelas.[13]

---

[12] Ibid, 2.

[13] Khatib Sambas, *Fath al-'Arifin* (Surabaya: Bungkul Indah, tt), 9.

Bagaimanapun, mursyid menempati kedudukan mulia, sebab dia merupakan pemegang estafet kepemimpinan ruhani umat, yang dipercaya memiliki tingkat spiritualitas tinggi. Dalam ungkapan keseharian kaum tarekat, tingkatan spiritualitas tinggi yang dimiliki oleh mursyid merupakan bukti bahwa dia adalah seorang wali. Tidaklah mengherankan manakala dalam perbincangan diantara sesama murid tarekat, mereka seringkali membahas karamah-karamah yang dimiliki mursyid. Dia adalah figur sempurna yang harus diteladani sepanjang hayat. Lebih jauh bahkan mereka meyakini bahwa sang mursyid memantau kondisi spiritual murid-muridnya dimanapun mereka berada.

Oleh sebab itulah mursyid mendapat penghormatan tinggi dari seluruh pengikutnya. Penyebutan untuk mursyid TQN PP Suryalaya di kalangan jamaahnya, mereka memanggilnya dengan kalimat "Beliau Al-Mukarrom Guru Kita". Dalam acara *khotaman* yang rutin diadakan pada malam Jum'at di Jl. Benteng, dalam penyampaian hadiah al-Fātihah untuk beliau, disebut sebagai *Mursyidinā wa murabbina amīr al-mukminīn Kiai haji Achmad Shohibul Wafa Tajul 'Arifin radhiallahu 'anhu.*[14] Penyebutan demikian oleh pengikut tarekat menunjukkan bahwa mereka memberikan penghormatan besar kepada mursyidnya.

Namun perlu dicatat, penyebutan dan penghormatan itu tidaklah berasal dari kemauan sang guru. Sebaliknya, mursyid justru menampakkan rasa rendah hati yang demikian tulus. Dalam karyanya *al-Muntakhabāt* ketika terbit perdana tahun 2007, Kiai Asrori menyebut dirinya sebagai *al-Faqīr al-Mudhnib al-Dhalīl,* sebuah istilah yang menunjukkan ketawaḍuannya. Namun dalam edisi terjemahannya yang diterbitkan tahun 2010 (sesudah wafatnya), oleh para muridnya namanya diiringi

[14] *Observasi* di Jl. Benteng.

sederetan gelar penghormatan panjang lebar: *Hadhrotusy Syaikh Al Imam Al 'Allamah, Al Wara' Az Zahid, Al Habrul 'Ilmil Malih, Dzil Qolbin Nashih, Wash Sidqish Shorih, Wal Qaulil Fashih, Al Mabsuth bl Fadho-il wal Makarim wal Althof, Al Malhudl bin Nashri wal 'Auni wal 'Afaf, Ash Shufi al Wafi An Naqi at Taqi, Al Mujaddid fi Hadzal Qorni, Mursyiduth Thoriqoh Al Qodiriyah wan Naqsyabandiyah Al Utsmaniyah, Syaikhul Qudwah Achmad Asrori Al Ishaqi ra.*[15]

Menurut para murid TQN Al-Utsmaniyah Kedinding, Kiai Asrori dikenal sangat wara' dan tawadlu'. Karena itu tidaklah mengherankan manakala dia menyebut dirinya sebagai *al-faqīr* seperti tertulis pada sampul kitabnya yang terbit sebelum wafatnya. Penyebutan dengan berbagai macam predikat itu diberikan oleh muridnya sesudah wafat beliau sebagai bentuk *ta'ẓim* murid kepada mursyidnya. Jadi secara pribadi Kiai Asrori dalam kacamata murid-muridnya adalah figur yang rendah hati, lembut dan sederhana. Kesederhanaan itu juga merupakan warisan penting dari *abah Sepuh,* Kiai Utsman, sebagai mursyid sebelumnya.

ini dinyatakan secara tegas oleh H. Mujib, salah seorang saksi sejarah pertumbuhan Tarekat Qādiriyah wa Naqsha-bandiyah di Jatipurwo. Pada tahun 1960-an dia sudah ikut baiat kepada Kiai Utsman pada saat orang-orang kampung sekitarnya belum banyak yang bergabung. Pengalamannya sebagai penganut tarekat, terutama dengan melihat langsung kehidupan keseharian dari sang mursyid, memberikan palajaran baginya untuk menjalani hidup dengan penuh hikmat. Dalam persepsinya, keteladanan Kiai Utsman yang demikian 'alim dan

[15] Penulisan sesuai teks aslinya, tanpa ditransliterasi. Lihat Achmad Asrori Al Ishaqi, *Untaian Mutiara Dalam Ikatan Hati dan Jalinan Rohani,* terj. Muhammad Musyafa' dkk (Surabaya: Al-Wafa, 2010).

rendah hati merupakan inspirasi bagi diri Kiai Asrori sebagai sang penerus perjuangan.[16]

Di kalangan kaum tarekat, eksistensi mursyid sebagai seorang waliyullah tidak terbantahkan lagi. Dari waktu ke waktu, senantiasa terdengar kisah-kisah karāmah yang dimiliki oleh mursyid, baik ceritera itu muncul ketika sang guru masih hidup maupun kisah-kisah yang muncul sesudah wafatnya. Kisah-kisah karāmah itu menandakan adanya kepercayaan yang kuat di kalangan murid bahwa sang guru adalah seorang wali. Kepercayaan semacam itu tumbuh subur di kalangan pengkut tarekat, apalagi semakin hari kisah kewalian semakin banyak, maka semakin menambah kepercayaan para murid.

Salah satu sisi kewalian Kiai Utsman, diyakini oleh Pak Su'ud berkenaan dengan prediksi beliau atas pondok pesantren yang kelak akan dipimpin putranya, Kiai Asrori, di Kedinding Lor. Dia mengatakan: "Salah satu karomah *Yai Sepuh*, sewaktu masih kecil Kiai Asrori diajak ke Kedinding, di tempat ini, yang dulu masih rawa-rawa. Beliau diberi isyarat. Romo *Yai Sepuh* mengatakan: di sinilah nanti pondokmu. Ternyata di kemudian hari di sini berdiri pondok pesantren Al-Fithrah seperti yang sekarang ini".[17] Kisah yang disampaikan Pak Su'ud ini ternyata cukup dikenal luas di kalangan pengikut TQN Al-Utsmaniyah, sekaligus sebagai argumen mereka atas bergesernya pusat ritual dari Jatipurwo ke Kedinding Lor. Beberapa pengikut awal Kiai Asrori mengerti betul bahwa awal perintisan pondok di Kedinding bukanlah hal mudah, sebab waktu itu lahan yang dibeli hanya berukuran 20x20 m^2. Dalam perkembangan dari waktu ke waktu ternyata lahan yang masih berupa rawa-rawa

[16] H. Mujib, *Wawancara* di Jl. Hang Tuah VII/43.

[17] Su'ud, *Wawancara,* di Kedinding Lor.

itu dapat dibebaskan.

Kepercayaan kewalian yang lain disampaikan oleh Pak Kasraji, dia menuturkan pengalaman penting yang dipandangnya sebagai tanda kewalian Kiai Asrori. Kisah yang dimaksudkan memang tidak berkaitan dengan pengalaman pribadinya, akan tetapi merupakan pengalaman yang terjadi pada anak kandungnya sendiri, Imam Suhrawardi, yang juga merupakan murid TQN Kedinding. Karena dikisahkan langsung oleh anaknya, Pak Kasraji sangat percaya, apalagi kisahnya sedemikian dramatis. Pak Kasraji mengisahkan demikian: "Waktu itu anak saya bersama rombongan sedang mengendarai mobil untuk keperluan akad nikah. Di tengah jalan, sopirnya mengantuk. Hampir saja tabrakan maut terjadi. Tiba-tiba Kiai Asrori muncul sekilas ada di sampingnya di dekat sopir, lalu beliau memutar setir mobil, sehingga selamatlah dari bahaya kecelakaan maut itu." [18]

Demikian juga pengakuan salah seorang pengikut lainnya di bawah ini, menunjukkan kepercayaannya atas karāmah Kiai Asrori.

Hari itu, Minggu, seperti biasa ada pengajian ahad pagi di Pondok Pesantren As Salafi Al Fitrah, kediaman Romo Kiai Ahmad Asrori. Saya dan teman saya berniat untuk menghadirinya ketika itu. Dan kami pun berangkat dari kost-an kami menuju kesana dengan berboncengan sepeda motor. Tidak berapa jauh kami dapati, ban belakang motor kempes, kami berpikiran kalau ban ini bocor tentu kami harus menambalnya dan akan perlu waktu yang agak lama, akibatnya kami akan ketinggalan ceramah Kiai Asrori. Maka kami putuskan, untuk hanya menambah angin saja, mudah-mudahan cukup sampai di pondok, kalau memang

[18] Kasraji, *Wawancara,* di Simo Kramat.

ban itu bocor, setelah acara nanti ban itu baru ditambal. Alhamdulillah, kami pun sampai dipondok dengan selamat, dan dapat mengikuti ceramah Kiai Asrori dari awal hingga akhir. Dan setelah acara berakhir kami pun pulang. Dalam perjalanan pulang tidak ada tanda-tanda ban motor kempes, kami pulang dengan lancar. Sampai di kost-an, setelah kami ganti baju dan ngobrol-ngobrol di dekat motor itu, tiba-tiba "peessshhh", ban motor itu kempes, dan harus dibawa ke tukang tambal ban untuk ditambal. Peristiwa itu, menurut saya, walaupun tidak secara langsung, merupakan bagian dari karomah Kiai Asrori Al Ishaqi r.a. Karena karomahnya kami berangkat dan pulang pengajian dengan lancar.[19]

nomena sebagaimana disebutkan di atas menunjukkan bahwa kaum tarekat memiliki pandangan dan kepercayaan kuat atas kewalian sang mursyid. Sesungguhnya kisah-kisah lain yang mereka jadikan pijakan sebagai bukti atas karāmah yang dimiliki mursyid cukup banyak, yang semuanya mengarah pada kejadian-kejadian penting yang mereka nisbahkan kepada keagungan Kiai Asrori. Namun demikian, bagi sebagian pengikut, keagungan mursyid bukan hanya tercermin atas kedudukan kewaliannya, namun mursyid juga memiliki tanggung jawab besar dalam membimbing, melayani, dan membina ruhani para murid-muridnya. Hal demikian dilontarkan oleh Ust. Wahdi, seorang yang tergolong murid awal Kiai Asrori.[20] Murid lainnya, Bapak Wawan Setiawan, yang juga sebagai salah satu orang dekat Kiai Asrori pernah menuturkan, tanggung jawab Kiai Asrori dalam membina keruhanian jamaah demikian besar, beliau memantau kondisi spiritual murid-muridnya, bahkan apabila ada diantara

[19] Muhammad Isa, "Karomah KH Asrori Al-Ishaqi", dalam http://kucintaiislamku.blogspot.com/2010/04/ karomah-kh.html (10 April 2010).

[20] Wahdi Alawy, *Wawancara,* di Kedinding Lor.

muridnya ada yang lalai mengamalkan kewajiban ritualnya, beliau yang menyelesaikan amalan itu. Lebih jauh bahkan, mursyid senantiasa memohon kepada Allah agar semuanya muridnya kelak selamat dan masuk surga.[21]

Demikian juga dengan pengikut TQN Suryalaya, mereka memiliki pandangan cukup luas atas kewalian Abah Anom. KH. M. Abdul Gaous Saefullah Al-Maslul atau Ajengan Gaos salah satu wakil Talqin TQN Suryalaya suatu ketika pernah menceriterakan karāmah Abah Anom atas kejadian hamilnya istri Kiai Maksum, yang divonis dokter menderita kanker dan harus dioperasi. Kiai akhirnya datang ke Suryalaya ingin bertemu Pangersa Abah Anom untuk meminta doa beliau agar istrinya diberi kelancaran saat operasinya nanti. Ketika Kiai Maksum mengutarakan maksudnya tersebut, Abah Anom hanya berkata: *"Heug, sing jadi jelema"* (Iya, semoga menjadi manusia), maksudnya adalah semoga kandungan istri Kiai Maksum menjadi manusia dengan izin Allah. Dan ternyata, baru saja istri Kiai Maksum satu langkah keluar dari rumah Pangersa Abah, dia merasakan gerakan-gerakan dalam rahimnya itu. Kontan saja istri Kiai Maksum kaget, dan langsung memeriksakan dirinya ke Dokter. Dokter pun sama terkejutnya dengan pasangan suami istri Kiai Maksum tersebut. Setelah dioperasi daging jadi itu berubah menjadi seorang bayi, yang diberi nama Sufi Firdaus.[22]

Kejadian di atas makin mengukuhkan pandangan dan kepercayaan kalangan pengikut TQN atas kewalian Abah Anom. Karena itu tidak mengherankan apabila semakin lama seorang

---

[21] Wawan Setiawan, *Pidato Sambutan Rapat Al-Khidmah,* 7 April 2009 di Kedinding Lor.

[22] Anonim, "Karomah Mursyid Tarekat Qadiriyah wan Naqsyabandiyah Syekh Ahmad Shohibul Wafa Tajul Arifin, dalam http://sufiroad.blogspot.com/2008/09/abah-anom-suryalaya.html.

murid tarekat mengenal gurunya akan semakin banyak koleksi kisah-kisah kewalian yang didapatkan. Di satu sisi, meskipun hal itu tidak penting bagi sang mursyid, namun bagi kalangan pengikut hal itu dapat menumbuhkan semangat mereka sebagai murid.

Terlebih lagi, jika pengakuan atas kedudukan kewalian itu mereka dengar dari orang-orang penting, maka semakin memperkukuh pandangan yang selama ini sudah mengakar itu. Penuturan KH. Dodi tentang maqam Abah Anom terungkap sebagai berikut:

> Saya tidak bisa mengungkapkannya dengan kata-kata. Cukuplah dua pendapat ulama kelas dunia yang mengomentarinya. Pertama ungkapan dari guru saya sendiri di Makkah, yaitu Sayyid Muhammad bin Alawy bin Abbas Al-Maliki ra. Beliau sendiri yang mengungkapkan bahwa Syekh Ahmad Shohibul wafa Tajul 'Arifin qs. adalah *Sulthon Awliya fi Hadza Zaman.* Kedua Mursyid Kammil Mukammil Thoriqoh Naqsyabandi Al-Haqqani, As-Sayyid Al-'Alamah Al-'Arif billah Syekh Mohammad Nazim Adil al-Haqqani, sufi kenamaan dari Cyprus yang menyebutkan Pangersa Abah (baca: Syekh Ahmad Shohibul wafa Tajul 'Arifin qs) adalah Sufi agung di timur jauh.[23]

Pengakuan Syekh Nāzim tersebut mengemuka saat dia berkunjung ke PP Suryalaya Tasikmalaya tanggal 5 Mei 2001. Selain bersillaturrahmi, mursyid Tarekat Naqshabandi Haqqani itu juga sempat memberikan sejumlah tausiyah kepada audiens saat itu. Diantara yang disampaikan Syekh Nāzim bahwa dewasa ini umat Islam sudah banyak memiliki pengetahuan yang diibaratkannya sebagai "lilin", namun lilin-lilin itu tidak ada artinya jika tanpa cahaya. Ulama yang memiliki cahaya itupun tidak banyak, dan menurutnya, Syekh Ahmad Shohibul wafa Tajul

[23] Ilham, "Karomah Abah Anom", dalam http://mangsholeh.wordpress.com/tqn/.

'Arifin telah memiliki cahaya itu. Syekh Nāzim pun mengharap agar orang-orang dapat segera meraih cahaya itu secepatnya dari beliau.[24] Kunjungan mursyid Tarekat Naqshabandi Haqqani asal Cyprus ke Tasikmalaya itu membawa pengaruh cukup penting bagi komunitas TQN Suryalaya di seluruh Indonesia. Pertemuan kedua mursyid yang sama-sama memiliki jamaah besar itu dapat meperkuat jalinan dan hubungan emosional-keagamaan diantara para pengikutnya. Khusus bagi pengikut TQN Suryalaya, pengakuan Syekh Nāzim atas diri Abah Anom, semakin memperkukuh pandangan mareka atas keagungan posisi spiritual sang guru.

Dari gambaran tersebut, jelaslah bahwa pandangan pengikut tarekat seputar kedudukan mursyid menempati posisi sentral dalam pandangan hidup mereka. Implikasinya, kaum tarekat memiliki kepercayaan penuh atas otoritas mursyid sebagai pengayom dan pembimbing dalam kehidupannya. Karena itu doa-doa mursyid sangat diharapkan oleh murid-muridnya, termasuk doa orang terdekat mursyid. Dalam konteks TQN PP Suryalaya adalah para wakil talqin yang tersebar di berbagai wilayah itu. Hal itu dapatlah dimaklumi karena untuk bertemu dan mendapat doa langsung dari Syekh Ahmad Shohibul Wafa Tajul Arifin bukanlah hal mudah. Maka dari itu, mereka yang memiliki keperluan atau hajat, biasanya meminta doa kepada wakil talqin sekaligus sesepuh TQN PP Suryalaya Surabaya. Para ikhwan TQN berpandangan, doa-doa yang dipintakan kepada wakil talqin bernilai tidak terlalu jauh dengan doa mursyid mengingat mereka adalah orang-orang kepercayaan mursyid.

[24] "Banyak Lilin Tapi Tak Bercahaya", *Majalah Sufi,* Edisi 13, Juni 2001, 50-51.

Begitu selesai *khotaman* dan *muṣāfaḥah*, beberapa orang mendekat ke Kiai Ali. Mereka membawa botol aqua besar, lalu menyampaikan hajatnya kepada beliau. Sesudah itu Kiai Ali memberikan nasehat singkat dan memberikan doa, dan kemudian meniupkannya ke botol. Fenomena ini menandakan adanya kepercayaan jamaah terhadap kekuatan doa dari pemimpin tarekat.[25]

Terhadap fenomena memohon bantuan doa kepada elit tarekat dengan membawa sebotol air mineral tersebut, Pak Heru, salah seorang ikhwan TQN Jl. Benteng memberikan klarifikasi bahwa kenyataan itu merupakan bagian kepercayaan di kalangan pengikut tarekat. Pak Heru menegaskan bahwa doa yang dipanjatkan oleh mursyid atau orang terdekat mursyid dipandang lebih mujarab daripada doa yang dilakukan sendiri oleh pengikut tarekat. Sedangkan mengenai doa yang ditiupkan ke dalam botol air mineral itu dipandang sebagai wahana transfer sehingga air yang telah diberi doa tadi dapat diminum sesuai keperluannya. Dalam hal ini Pak Heru berpandangan, dengan mengacu pada pengetahuan yang pernah diperoleh, bahwa air yang telah diberi doa oleh orang yang dekat kepada Tuhan secara ilmiah terbukti memiliki kekuatan daripada air biasa. Dia katakan: ”Pernah ada orang yang meneliti dengan teknologi fotografi air putih, 1 botol air putih yang dibiarkan begitu saja, dan 1 botol air putih yang diberi doa-doa oleh Kiai, ternyata hasilnya terlihat di foto berbeda. Yang satu tetap netral, tidak ada apa-apa, sedangkan yang satunya terlihat muncul medan warna”.[26] Ungkapan tersebut menggambarkan adanya pandangan Pak Heru atas khasiat doa dari tokoh agama, apalagi

[25] *Fieldnote*, 28 Mei 2009 di Jl. Benteng

[26] Heru Purwato, *Wawancara*, di Tropodo.

dari seorang guru-mursyid. Di komunitas TQN, fenomena meminta doa pada pemimpin tarekat dengan membawa sebotol air mineral terlihat jelas saat acara manaqib bulanan.

Senada dengan pernyataan-pernyataan sebelumnya, subyek lain juga memiliki pandangan perihal kedudukan mursyid. Bahkan Pak Kholil, seorang pengikut TQN Kedinding, memiliki pandangan bahwa posisi mursyid sebagai waliyullah itu merupakan tiang jagad semesta sehingga alam ini bisa tegak. Wali-wali yang seperti itu jumlahnya tidak banyak, sehingga eksistensinya amat dibutuhkan. Lebih jelas lagi, pernyataan Pak Kholil terucap demikian;

> *Sak niki pados Kiai sing saged dados panutan mboten gampil. Nopo maleh Kiai sing dados mursyid kados Yai Rori. Jaman sak niki Kiai ngaku-ngaku Kiai kiyambak. Kiai lan poro wali niku dados pakune alam, sing digae gandolan alam. Kamongko Kiai-kayi sampun podo tinggal. Terus dos pundi mangke meniko, yen gandolane alam sampun podo mboten wonten danten.*[27]
>
> (Sekarang ini mencari Kiai yang dapat dijadikan panutan tidak mudah. Apalagi Kiai yang menjadi mursyid seperti Kiai Asrori. Zaman sekarang Kiai menyebut-nyebut dirinya sendiri Kiai. Kiai dan para wali itu jadi tempat tegaknya alam, tempat penyangga semesta. Padahal Kiai-kiai sudah pada wafat. Terus bagaimana nanti itu, bila penyangga alam sudah tidak ada lagi semuanya).

Pandangan di atas menggambarkan adanya pemahaman khas, dengan istilah *pakune alam* dan *gandolane alam* untuk menyebut fungsi wali. Dengan demikian pandangan murid tarekat tidak hanya terfokus pada pandangan kewalian mursyid, akan tetapi lebih mendalam lagi hingga ke pandangan seputar kedudukan wali dalam kehidupan.

[27] Kholil, *Wawancara*, di Bulak Banteng.

Pemahaman ihwal kedudukan wali di jagad semesta terkait dengan gagasan besar pemikiran sufisme tentang stratifikasi wali. Agaknya konsep ini sudah muncul lama di dunia Islam, tergambar misalnya dari pemaparan al-Ḥujwirī (w. 465/1072) yang secara secara agak detail mengeksplorasi gagasan stratifikasi kewalian ini. Dalam *Kashf al-Maḥjūb* bab ke-14, dia menyebut bahwa kata *wali* telah lama menjadi buah bibir perbincangan kaum awam. Selanjutnya dia katakan, Allah mengekalkan tonggak kenabian hingga akhir zaman, dan membuat wali-wali-Nya sebagai sarana untuk memanifestasikannya supaya tanda-tanda kebenaran dan bukti kebenaran Nabi Muhammad senantiasa bisa dilihat dengan jelas. Allah menjadikan para wali ini sebagai *wullāh al-'awālim* (pengampu segala kosmos), mereka sepenuhnya mengabdi pada perintah Tuhan dan tidak menuruti dorongan hawa nafsunya. Melalui barakah kedatangan mereka hujan turun dari langit, dan melalui kesucian hidup mereka tumbuh-tumbuhan tumbuh di bumi, dan melalui pengaruh ruhani mereka kaum muslim memperoleh kemenangan atas orang kafir. Selanjutnya secara rinci dia kemukakan;

Diantara mereka ada 4.000 jumlah *wali maktūm* (wali yang tersembunyi, atau menyembunyikan identitas kewaliannya). Mereka tidak saling mengenal satu sama lain, dan tidak menyadari kelebihan keadaan (*ḥāl*) mereka masing-masing. Dalam segala kondisi kewalian mereka merupakan misteri yang tersembunyi dari khalayak manusia, dan bahkan dari diri mereka sendiri. Ada sebuah hadis yang mengindikasikan makna ini, dan ucapan para syaikh pun menguatkan fakta ini. Segala puji bagi Allah, aku sendiri pernah menyaksikan langsung *(khabar-i 'iyān)* masalah ini. Diantara mereka yang sudah tersucikan jiwanya, dan mereka yang menjadi pejabat istana ilahi, ada 300 orang yang disebut

akhyār, 40 orang yang disebut *abdāl,* 7 orang yang disebut *abrār,* 4 orang yang disebut *awtād,* 3 orang yang disebut *nuqaba',* dan 1 orang yang disebut *quṭb* atau *ghawth.* Semua mengenal satu sama lain dan bertindak melalui kesepakatan bersama *(ijmā').*[28]

Tampaknya Ḥujwirī tidak mengklaim bahwa konsepsi seputar kewalian yang dia tulis adalah murni pemikiran dia, karena dalam karyanya itu dia juga banyak menyebut penulis-penulis sebelumnya, yang berarti besar kemungkinan ia mengenal baik karya-karya mereka. Selanjutnya, dia menyebut tugas *awtād* dan hubungannya dengan wali *quṭb* demikian; "Setiap malam sang *awtād* mesti mengelilingi seluruh jagad raya dan jika ada tempat yang tidak terlihat mata mereka, keesokan harinya ketidaksempurnaan akan tampak di tempat itu; dan kemudian mereka harus melaporkan kepada *quṭb* supaya dia bisa memusatkan perhatiannya kepada titik yang lemah itu dan yang dengan berkahnya ketidaksempurnaan itu bisa disingkirkan".[29] Lebih jauh ada gagasan "dewan wali" oleh al-Tirmidhī, yang menurutnya ketika Allah mewafatkan Nabi Muhammad Saw, Dia menjadikan diantara ummatnya 40 orang terpilih. Apabila salah satu dari 40 orang umat Nabi Muhammad yang mendapat kedudukan sebagai wali *ṣhiddīqūn* itu meninggal, maka segera akan datang penggantinya yang menampati posisi yang kosong itu hingga jumlah mereka tetap 40 orang.[30]

Agaknya konsep stratifikasi ini berkembang dari tradisi Shi'ah, namun pada perkembangannya diterima juga oleh kaum Sunni. Terbukti di kalangan Sunni konsep hirarki wali tersebut

[28] al-Ḥujwirī, *Kasyf al-Mahjub: Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf,* terj. Suwardjo Muthari dan Abdul Hadi WM (Bandung: Mizan, 1993), 197-198.

[29] Ibid., 209.

[30] Al-Hakīm al-Tirmidhī, *Kitāb Khatm al-Awliyā',* ed. Osman Ismail Yahya (Beirut: Mathba'ah al-Katulikiyah, 1965), 344-345.

diakui juga oleh sejumlah tokohnya dan juga oleh kalangan pengikut tarekat sendiri.[31] Penjelasan al-Ḥujwirī dan pemikiran al-Tirmidhī tersebut jika dihubungkan dengan pemahaman Pak Kholil sebelumnya tampak ada korelasi. Bahkan secara umum kaum tarekat dan sebagian masyarakat muslim mengakui konsep tingkatan-tingkatan wali itu, antara lain yang populer adalah sebutan *wali quṭb* dan *sulṭān awliyā'.* Yang pertama biasanya dipakai untuk menyebut wali-wali yang memiliki keutamaan dan "menguasai wilayah" tertentu, sedangkan yang kedua untuk menyebut wali tertinggi yang dalam konteks kaum TQN adalah Syekh 'Abd al-Qādir al-Jīlanī. Dalam ritual kaum tarekat, *manāqib* Syekh 'Abd al-Qādir selalu digelar tiap bulan. Karena rutin dilaksanakan, tradisi *manāqib* dapat dipandang memperkuat pandangan kaum tarekat tentang kedudukan wali, dan sekaligus memperjelas kepercayaan mereka atas hubungan ruhani guru-murid. Dalam hubungan ini, pandangan teologis pengikut tarekat tidak hanya berhenti pada keyakinan kewalian mursyid, tetapi yang lebih mendasar adalah pandangan tentang posisi guru sebagai pembimbing ruhani, yang secara lebih detail dituangkan dalam sub bahasan berikutnya.

C. Hubungan Ruhani Mursyid-Murid

Pandangan seputar hubungan ruhani guru-murid memiliki hubungan erat dengan kepercayaan kaum tarekat atas status kewalian mursyid. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, para pengikut tarekat memiliki keyakinan bahwa guru mereka telah menggapai maqam yang tinggi. Mursyid juga dipandang sebagai bapak spiritual yang mengayomi kehidupan

[31] Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Hawī lī al-Fatāwā* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 291-307. Sementara penerimaan kaum tarekat terlihat jelas pada penyebutan mereka dengan istilah *sulṭān awliyā'.*

ruhani mereka. Kaum tarekat merasa, tanpa bimbingan mursyid, mereka tidak bisa berdaya menghadapi beratnya godaan kehidupan duniawi. Mursyid dipandang sebagai sosok yang sempurna dalam masalah syari'at, tarekat dan hakikat.

Menurut kaum tarekat, proses awal hubungan guru dan murid secara intens terbentuk ketika sudah ada *bay'at.* Sebelum adanya *bay'at* atau *talqīn dhikr,*[32] mereka belum sah disebut sebagai murid. Sebelum menjadi murid, seseorang bisa saja mempelajari tasawuf secara mandiri dengan membaca buku-buku atau mendengar ceramah dan pengajian, namun dalam pandangan kaum tarekat semua itu tidak dapat mengantarkannya memperoleh bimbingan dari orang yang memiliki otoritas sebelum dia memasrahkan dirinya kepada guru mursyid melalui pembaiatan.

Ritual baiat itu sudah menjadi tradisi umum di kalangan dunia tarekat, yang mengacu pada sejarah awal pertumbuhan Islam dan bahkan terekam dalam al-Qur'an. Pada bulan Zulqa'dah tahun keenam Hijriyyah Nabi Muhammad Saw. beserta pengikut-pengikutnya hendak mengunjungi Makkah untuk melakukan umrah dan melihat keluarga-keluarga mereka yang telah lama ditinggalkan. Sesampai di Hudaibiyah beliau berhenti dan mengutus 'Uthmān ibn 'Affān lebih dahulu ke Makkah untuk menyampaikan maksud kedatangan beliau dan kaum muslimin. Mereka menanti-nanti kembalinya 'Uthmān, tetapi tidak juga datang karena 'Uthmān ditahan oleh kaum musyrikin kemudian tersiar lagi kabar bahwa 'Uthmān telah dibunuh. Karena itu Nabi menganjurkan agar kaum muslimin melakukan janji setia (*bay'at)* kepada beliau. Dalam Qs. al-Fath/48: 10 disebutkan:

[32] Istilah *talqīn dhikr* dipakai di wilayah kemurshidan TQN PP Suryalaya, sedangkan *bay'at* dipakai di wilayah kemurshidan TQN Al-Utsmaniyah Kedinding.

إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٠﴾

> Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu, sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka. Maka Barangsiapa yang melanggar janjinya niscaya akibat ia melanggar janji itu akan menimpa dirinya sendiri dan barangsiapa menepati janjinya kepada Allah Maka Allah akan memberinya pahala yang besar.[33]

Merekapun mengadakan janji setia kepada Nabi dan mereka akan memerangi kaum Quraysh bersama Nabi sampai kemenangan tercapai. Perjanjian setia ini telah diridhai Allah sebagaimana tersebut dalam ayat 18 surat ini, karena itu disebut *Bay'ah al-Riḍwān*. Hal ini menggetarkan kaum musyrikin, sehingga mereka melepaskan Utsman dan mengirim utusan untuk mengadakan perjanjian damai dengan kaum muslimin. Perjanjian ini terkenal dengan *Ṣulḥ al- Hudaybiyyah.*

Dengan merujuk pada latar historis tersebut, kaum sufi membakukan baiat sebagai salah satu ritual penting. Dalam konteks ini jelas, keberadaan mursyid merupakan suatu keniscayaan. Murid tidak bisa belajar tarekat sendiri, bahkan tidak layak disebut murid sebelum ada proses pembaiatan yang sah dari seorang guru-mursyid. Ada suatu ungkapan yang dikenal luas di kalangan sufi, yang disinyalir berasal dari ucapan Abū Yāzid Al-Bisṭamī bahwa "Barangsiapa yang tidak memiliki syekh yang memberinya petunjuk, maka mursyidnya adalah *shayṭān*".[34]

---

[33] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* 838.

[34] Abū Ḥafs al-Shuhrawardī, *Awārif al-Ma'ārif,* taḥqīq 'Abd Ḥalīm Maḥ mūd dan Maḥmūd ibn Sharīf, Juz I (Kairo: Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1970), 252; Juga *Awārif al-Ma'ārif* dalam hāmish *Ihyā' Ulūm al-Dīn,* jilid II (Semarang: Toha Putera, t.th), 44; Lihat juga Isma'īl Ḥaqqi al-Ḥanafī al-Khalwatī, *Tafsīr*

Dalam tradisi tarekat dikenal 3 macam baiat, yaitu: (a) baiat *tarbiyah/irādah,* baiat atas kehendak sesungguhnya dari seorang murid, dalam konteks ini dia wajib mengamalkan kewajiban yang telah ditetapkan mursyid; (b) baiat *ḥusn al-ẓan/ tashabbuh,* baiat yang didasari oleh perasaan baik sangka seseorang kepada mursyid, orang yang telah mengikuti baiat jenis ini tidak terkena kewajiban mengamalkan ritual yang telah ditetapkan mursyid; (c) baiat *tabarruk,* baiat yang hanya didasari keinginan seseorang untuk mendapatkan barakah dari seorang guru mursyid, oleh karenanya dia juga tidak ber-kewajiban melaksanakan kewajiban sebagaimana murid tarekat sesungguhnya.[35]

Keniscayaan guru sudah tidak diperdebatkan lagi. Karena itu, oleh kaum tarekat, mursyid diyakini sebagai pembimbing ruhani sejati. Melalui peran mursyidlah pribadi-pribadi murid dapat terkondisikan, baik lewat wirid, *riyāḍah,* amaliah lain, maupun doa-doa yang dipanjatkan mursyid untuk seluruh muridnya. Bagi kaum tarekat, bimbingan yang diberikan guru tidak hanya ketika saat mereka berada bersama sang mursyid, namun dalam sepanjang waktu mursyid terus menanungi jiwa-jiwa murid sepanjang mereka sendiri berusaha melakukan kontak batin sang guru.

Ada keyakinan di dalam berbagai aliran tarekat, bahwa seorang pendaki jalan menuju Allah akan sampai kepada-Nya, hanya jika ia melalui bimbingan seorang mursyid. Dengan kata lain, seseorang tak akan sampai pada Allah tanpa bimbingan guru rohani, sebab jka tidak maka pembimbingnya adalah

---

Rūḥ al-Bayān, Juz VIII (Tp: Dār Ihyā' al-Turath al-'Arabī, t.th), 254; Juga Amīn Kurđī, *Tanwīr al-Qulūb,* 525.

[35] Tim Penyusun, *Lima Pilar Utama Soko Guru TUntunan dan Bimbingan Hadhrotusy Syaikh Achmad Asrori Al Ishaqy RA* (Surabaya: Al-Khidmah, 2009), 11.

setan. Melalui pandangan inilah ketaatan pada guru rohani memiliki arti penting baik secara spiritual maupun sosial dalam kehidupan kaum tarekat.

Di dalam kitab *al-Futuhat al-Rabbaniyyah fi al-Thariqah al-Qadariyah wa al-Naqsyabandiyah* karya Syekh Muslih Mranggen Demak, sekurangnya ada sepuluh adab yang harus dilaksanakan oleh murid terhadap guru atau mursyidnya, yaitu:

1. Murid harus memiliki keyakinan bahwa tujuannya tidak akan berhasil kecuali melalui perantaraan guru;
2. Harus pasrah, taat dan ridha kepada bimbingan guru serta melayani guru dengan senang dan ridha;
3. Ketika terjadi pertentangan keinginan antara guru dan murid maka murid harus meninggalkan keinginannya dan mendahulukan keinginan guru;
4. Harus meninggalkan semua yang tidak disenangi guru dan ikut membenci apa yang dibenci oleh guru;
5. Tidak boleh terburu-buru menafsirkan perlambang dalam mimpi, melainkan menyampaikannya terlebih dahulu kepada guru. Meski demikian, murid tidak boleh juga memohon jawaban atas mimpinya, melainkan sang guru sendiri berkenan menjawabnya. Kalaupun tidak mendapat jawaban atas mimpi tersebut sang murid harus tetap diam;
6. Mengecilkan suara sewaktu ada di hadapan guru dan tidak banyak berbicara maupun tanya jawab dengan guru;
7. Ketika hendak bertemu (*sowan*) kepada guru harus mencari informasi terlebih dahulu waktu yang nyaman bagi guru untuk menemui murid;
8. Tidak boleh menyembunyikan kondisi spiritualnya kepada guru;

9. Tidak boleh menyampaikan perkataan guru kepada orang lain kecuali sebatas pemahaman yang diajak bicara;
10. Tidak boleh mengumpat, mencerca, mencela atau hal-hal lainnya yang menyakiti hati guru. [36]

Sementara itu dalam tarekat Naqsyabandiyah, ada istilah-istiah teknis untuk menyebut hubungan murid-guru ini. Ada ajaran yang diistilahkan dengan *safar dar wathon* yang merupakan adab pokok. Secara etmologi, *safar dar wathon* adalah berkelana di dalam negeri. Sedangkan secara terminologi istilah *safar dar wathon* adalah pergi dari sifat sifat basyariah menuju sifat sifat malakiyah, dari sifat sifat tercela kepada sifat sifat terpuji.

Maka bagi murid Tarekat Naqsyabandi, dia akan pergi kepada guru/mursyid dan bermukim di sisi mursyid, ber-khidmah dan bershuhbah sehingga mendapatkan *tamkin* (kemapanan). Bagi murid yang masih tingkat dasar, ke-pergiannya kepada selain guru/mursyid tidak akan meng-hasilkan kecuali *tafriqah* (hilangnya fokus hati) atau ber-makna *ngglambyar*, sehingga dia akan mudah terpengaruh oleh godaan-godaan duniawi. Dari sini hilanglah kemapanan hidup si murid, hidupnya ingin bertarekat tapi yang di-dapatkan hanya rasa awam, tidak terbentuk secara khas. Maka *sair* dan *suluk* dalam tarekat Naqsyabandi itu merupakan manuver gerak *safar dar wathon*. Dengan berkhidmah dan shuhbah kepada mursyid untuk menjernihkan dan mempoles hatinya. Bila hati telah mencapai kejernihan dan cahaya (jernih dan mengkilap) tabiat-tabiat buruk tidak akan mempengaruhi karakter dirinya hingga dia boleh bergaul kepada siapapun dan

[36] Abu Lutfi al-Hakim wa Hanif ibn Abdirrahman, *al-Futuhat al-Rabbaniyyah fi al-Thariqah al-Qadariyah wa al-Naqsyabandiyah* (Semarang: Karya Toha Putra, 1994), hal. 33-40.

pergi kemanapun juga. Walhasil, hati yang jernih dan mengkilap laksana cermin akan bisa menangkap pelajaran-pelajaran yang baik dari segala rupa dan gerakan yang diterimanya. Bahkan dia akan bisa menangkap *tajalliati dzatiyah* (bisa sambung kepada Allah), sifat-sifat Allah (sifat Allah bisa membekas dalam diri murid), dan *suunat-suunat* ilahiyah (bisa menangkap firasat-firasat dan petunjuk Allah), yang dari situlah para murid akan mendapatkan ketenangan hidup.

Tugas penting mursyid yang tidak bisa digantikan adalah perannya dalam menuntun orang lain mengenal Allah. Bimbingan untuk mengenal Allah, diakuinya tidaklah gampang, sebab manusia pada umumnya lengah oleh kesibukan duniawi sehingga terasa sulit untuk dapat mengenal secara benar Tuhannya. Dalam kondisi seperti itu, posisi guru tarekat dirasakan penting, karena melalui dalamnya wilayah spiritualitas yang dikuasainya, mursyid dapat membantu murid untuk sampai pada jenjang ruhani yang lebih tinggi. Salah seorang pengikut tarekat menyebut 3 model kiai: kiai *tontonan,* untuk mereka yang ahli ceramah; kiai *panutan,* untuk menyebut sosok yang bisa diikuti akhlaknya; kiai *tuntunan,* yakni guru-mursyid yang bisa membimbing jalan spiritual manusia.[37]

Bagi kalangan ikhwan TQN Suryalaya Surabaya, karena guru mursyidnya ada di Jawa Barat, mereka setiap tahun mengagendakan sillaturrahmi ke PP Suryalaya di Tasikmalaya. Kunjungan tersebut bertujuan untuk lebih mendekatkan diri kepada mursyid sambil mengenal lebih jauh jaringan ikhwan TQN di pusatnya. Akan tetapi, sillaturrahmi ke Suryalaya itu lebih dimaknai secara simbolis belaka, sebab yang mereka berpandangan bahwa Abah Anom selalu membimbing para murid-

[37] Bagyo, *Wawancara,* di Jl. Benteng.

nya dimanapun mereka berada.

Mereka juga berpandangan, salam untuk wali-mursyid perlu terus dilestarikan sebagai wujud penghormatan kepada guru. Salam yang dimaksud adalah demikian;

السَّلَامُ عَلَيْكَ	Salam untukmu ---
يَا مَالِكَ الزَّمَانِ	wahai penguasa zaman,
وَ يَا إِمَامَ الْمَكَانِ	pemimpin wilayah,
وَ يَا قَائِمَ بِأَمْرِ الرَّحْمَانِ	penegak ketentuan ar-Rahman,
وَ يَا وَارِثَ الْكِتَابِ	pewaris kitab,
وَ يَا نَائِبَ الرَّسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ	wakil Rasulullah s.a.w.,
يَا مَنْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ عَائِدَتُهُ	yang selalu pergi pulang antara bumi dan langit,
يَا مَنْ أَهْلَ وَقْتِهِ كُلُّهُمْ عَائِلَتُهُ	yang orang-orang sezamannya adalah keluarganya,
يَا مَنْ يُنَـزِّلُ الْغَيْثُ بِدَعْوَتِهِ	yang diturunkan pertolongan karena doanya,
وَ يُدَرُّ الضَّرْعُ بِبَرَكَتِهِ	yang dikucurkan limpahan susu karena keberkahannya ---
وَ رَحْمَةُ اللهِ وَ بَرَكَاتُهُ – الْفَاتِحَةُ	beserta rahmat Allah dan keberkahanNya, al-Fatihah…

Bagi para murid TQN Suryalaya Surabaya, posisi para wakil talqin yang ada di Surabaya dan sekitarnya, menjadi pintu masuk dan sebagai tempat mereka meminta nasehat-nasehat keagamaan. Sebagaimana diketahui, Abah Anom telah menunjuk puluhan orang yang tersebar di pelbagai daerah sebagai wakil

talqin, dengan tugas utama memberikan pembelajaran zikir atau mentalqin murid-murid baru maupun murid lama yang ingin memperbaharui kembali zikirnya.

Dari hasil wawancara dan observasi di kalangan pengikut tarekat, ditemukan ada dua jenis pembinaan oleh mursyid kepada para muridnya. Pertama, pembinaan ruhani secara langsung. Misalnya, murid menerima tausiyah secara langsung dari gurunya. Dalam konteks TQN Suryalaya, hal itu terjadi ketika mereka mengunjungi Abah Anom di Suryalaya, atau pada saat mereka menghadiri acara *manakiban* rutin bulanan di Jl. Benteng, yang mana para wakil talqin memberikan ceramah keagamaan. Dalam konteks TQN Al-Utsmaniyah, pembinaan langsung terjadi pada saat Kiai Asrori mengisi pengajian rutin hari Ahad minggu kedua di Kedinding atau pada saat *sowanan.* Dalam hal-hal khusus kiai Asrori juga membina amaliah zikir muridnya dan menaikkan tingkatan zikir Naqshabandi bagi murid tertentu.

Kedua, pembinaan ruhani secara tidak langsung. Menurut mereka, pembinaan jenis ini tidak kasat mata, namun mereka yakini bahwa mursyid selalu mengawasi kondisi spiritual murid-muridnya, mendukung, dan mendoakan agar semua muridnya dapat beristiqamah menjalankan amaliah dan tidak keluar dari ajaran katarekatan. Peran tersebut diakui oleh pengikut tarekat. Firmansyah, menegaskan bahwa upayanya selama ini terasa pasang surut, beruntung dia memiliki mursyid seperti Abah Anom, yang dipandangnya telah berhasil menanamkan "mesin khofi otomatis" dalam dirinya.[38]

Peran seorang mursyid merupakan syarat mutlak untuk mencapai tahapan-tahapan. Karena itu kaum tarekat sangat ingin selalu dekat dengan gurunya, mendengarkan nasehat-nase-

[38] Firmansyah, *Wawancara,* Jl. Benteng.

hatnya, dan mengamini doa-doanya. Pada saat Kiai Asrori sakit, di berbagai forum dan acara ritual jamaah selalu mendoakan akan kesembuhan beliau. Mereka memandang, absennya sang guru dalam memberikan bimbingan kepada murid-muridnya membuat mereka semakin rindu kepadanya. Bagaimana gambaran pandangan murid atas rasa butuhnya kepada sang guru dapat disimak dari pernyataan Khudlori berikut ini: "Semua orang mendoakan kesembuhan beliau. Semua orang menantikan kesehatan beliau, sehingga bisa kembali mengasuh pengajian Ahad kedua, ya Allah, kami rindu dengan Pengajian Ahad kedua. Ya Allah, hamba rela jika sisa umur hamba ini Engkau tukar dengan kesehatan beliau. Kesehatan beliau lebih bermanfaat dari pada sisa umur hamba ini".[39]

Dalam tradisi tarekat, sesudah seseorang mempunyai guru ruhani yang tetap, dia tidak boleh berpindah kepada guru lain.

> Barangsiapa bai'at kepada guru mursyid secara *bai'at tashabbuh* atau *bai'at tabarruk,* maka dia dapat mengambil dan pindah dari mursyid yang awal ke mursyid yang lain dan seterusnya. Adapun ketia ia ber-*bai'at* secara *bai'at irodah* atau *tarbiyah,* maka menurut kaum shufiyah ra. Ia haram untuk meninggalkannya dan berpindah ke mursyid yang lain, meskipun nafsunya menggoda bahwa keberadaan guru mursyid yang lain tadi lebih sempurna dari guru mursyid yang pertama. Ketika seorang murid memilih dan mengambil *bai'at* pada guru lain, maka *bai'at* pertama dan keduanya tidak menjadi tetap, bahkan ia tidak mempunyai induk, ia wajib memohon ampunan dan bertaubat kepada Allah dan memohon ampunan pada gurunya yang pertama, kemudian ia kembali pada gurunya secara keseluruhan, dikarenakan buruknya adab, kekeruhan hati pada gurunya, beserta menjalarnya kekurangan dalam i'tiqodnya, dan lemah dalam kesungguhannya pada guru.[40]

---

[39] Khudlori, "Haul Akbar Gresik 2009 Catatan Seorang Santri", dalam http://altsubuty.blogspot.com/ search?q=haul+akbar.

[40] Achmad Asrori Al-Ishaqy, *Setetes Embun Penyejuk Hati,* terj. M.

Kutipan di atas yang diambil langsung dari kitab karya Kiai Asrori menunjukkan bahwa dalam dunia tarekat keterikatan murid kepada mursyidnya sedemikian kuat karena memang murid hanya dibenarkan memiliki satu mursyid. Jadi murid dapat fokus untuk menerima bimbingan dan arahan dari gurunya. Karena itulah tidak mengherankan apabila semakin intens murid mengamalkan ajaran-ajaran gurunya, semakin merasakan kedekatan hubungan. Kehadiran dan bimbingan guru akan pula semakin dirasakan.

Karena itu ketika kabar wafatnya Kiai Asrori tersiar tampak jelas sekali kesedihan pengikutnya. Salah seorang pengikut TQN mengabarkan:

> *Innālillāhi wainnā ilayhi rāji'ūn.* Guru kita telah tiada. Mudah-mudahan amaliyah ditrima Allah. Saya sejak kemaren sampai sekarang masih di pondok untuk mengikuti tahlil. Sampai sekarang pun saya masih shock dan masih belum bisa menerima, dan tidak percaya kejadian ini mengapa begitu cepat. Tidak tahu, saya ini salah atau benar. Karena saya masih merasakan betapa saya sangat membutuhkan Kiai Asrori. Terus terang, saya masih sangat sekali. Rasanya baru kemaren kita kumpul-kumpul, semua itu masih membekas di hati saya.[41]

Rasa kehilangan seperti terungkap dalam kalimat-kalimat dalam pesan singkat tersebut mengekspresikan rasa duka mendalam atas wafatnya sang guru sebagai tokoh sentralnya. Suatu hal yang wajar rasa kehilangan itu muncul sedemikian rupa karena selama ini para murid merasakan hubungan emosional yang cukup dekat. Dengan demikian, mereka mempersepsikan, hubungan guru-murid merupakan hubungan yang berdimensi panjang dan tidak sebatas ketia keduanya masih hidup.

Musyafa' Mudzakkir Sa'id dan Muhammad Mustaqim (Surabaya: Al-Wafa, 2009), 79-81.

[41] Yulianto, *Wawancara,* di Kedinding Lor.

Lebih jauh, menurut kaum tarekat hubungan guru murid tidak hanya berlangsung ketika hidup di dunia saja, akan tetapi terus berlanjut meskipun mursyid sudah wafat. Oleh karena itu tidak berlebihan jika Schimmel, pengamat sufisme di dunia Islam, berpendapat bahwa syekh yang sudah meninggal mendapat penghormatan lebih.[42] Hal itu diperkuat oleh oleh fakta di sejumlah negeri muslim yang mana tokoh-tokoh sufi agung dan guru tarekat, makamnya selalu ramai dikunjungi masyarakat.[43]

Penting dikemukakan, yang membuat anggota tarekat memiliki pandangan bahwa hubungan guru murid terus berlangsung antara lain adalah pemikiran dari mursyid sendiri. Salah seorang pengikut TQN Kedinding mengemukakan, hubungan dirinya dengan Kiai Asrori terasa menyatu karena dia sangat meresapi inti-inti ceramah yang sering disampaikan beliau. Yang paling terkesan bagi Bu Hayumi adalah *dawuh-dawuh* (ucapan-ucapan) Kiai Asrori seputar kehidupan sesudah mati, misalnya, Kiai sering menyatakan: *"Ndek endi ae kuburan sampean engko tak goleki….makane dongakno kulo niki slamet… pokoe sing cinta"* (Dimana saja kuburan anda nanti akan saya cari, makanya doakan saya selamat, yang penting cinta). Bagi Bu Hayumi, hal itu sangat merasuk dalam jiwanya, dan membuatnya merinding.[44] Hal itu mengingatkannya pada kepercayaan bahwa ketika ruh manusia memasuki alam barzakh dia akan dijemput oleh orang suci. Dia pun berharap, ruh suci sang guru kelak akan menjemputnya begitu dia meninggal dan kemudian mendampinginya pada perajalanan berikutnya.

---

[42] Annimarie Shcimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam,* terj. Supadi Joko Damono (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 302.

[43] Henri Chambert-Loir dan Claude Guillot, *Ziarah dan Wali di Dunia Islam,* terj. Jean Couteau dkk (Jakarta: Serambi, 2007).

[44] Hayumi, *Wawancara,* di Kedinding Lor.

Konsekwensi dari pandangan di atas, pengikut tarekat berusaha untuk terus dekat secara spiritual dengan ruhani sang guru, hingga mereka memperoleh derajat cinta mursyid. Di dalam ajaran TQN sendiri dikenal konsep *rābiṭah,* yaitu ikatan hati. Dalam penegertian yang lebih operasional, *rābiṭah* adalah mengingat atau menggambarkan wajah mursyid yang dilakukan oleh murid. Praktek *rābiṭah* ini merupakan etika dalam pelaksanaan zikir seseorang, yang dilakukan sebelumnya. Artinya seorang murid terlebih dahulu mereproduksi ingatannya kepada mursyid yang telah membaiatnya, dapat berupa wajah mursyid, seluruh pribadinya, atau prosesi ketika dia mengajarkan zikir kepadanya, atau bisa juga sekedar engimajinasikan seberkas sinar (barakah) dari syekh tersebut.[45]

Konsep tersebut terkait juga dengan kecintaan pada Rasulullah melalui guru-guru tarekat. *Rābiṭah* dinilai penting karena menjadi perantara agar kelalaian hati menjadi sirna, beralih dan fokus kepada mursyid dan jalinan ruhani yang lebih tinggi. Gambaran *rābiṭah* adalah rindu dan cinta kepada Rasulullah Saw dan mursyid. Dalam logika ajaran tarekat dikemukakan, orang yang selalu dekat dengan figur yang didambakan maka akan senantiasa tercipta, terukir, terikat dan terjalinnya sosok mursyid dalam hati murid.[46]

Senada dengan pemikiran di atas, kaum tarekat memandang, wirid-wirid yang selalu mengikutkan nama guru untuk disebut dan diberi hadiah Fatiḥah tidaklah bisa ditinggalkan. Dengan mempraktekkan hal itu mereka berharap dapat sebagai *rābiṭah,* sebuah jalinan-ikatan ruhani hari murid-mursyid. Ada pengakuan dari Sayyid Habib Muhammad Al-Baqir bin Sholeh

---

[45] Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah,* 83-84.

[46] Muhammad Utsman al-Ishaqi, *Nuqthoh dalam Hakikat Makna Robithoh* (Surabaya: Al-Wava, 2010), 24.

Mauladawiyah, demikian:

Saya ini, meski sudah berumur lebih dari 80 tahun ini, Ya Alhamdulillah, masih diberi istiqomah. Istiqomah membaca Fatihah pada setiap ba'da Maghrib dan bakda Shubuh', yang mana khusus saya kirimkan untuk Kiai Asrori. Itu sudah sejak dulu ketika Kiai Asrori masih sehat dulu Hingga saat ini !! Saya omongkan hal ini bukannya untuk apa. Yaa doakan semoga saja diterima Allah. Cuma, saya kepingin omong, bahwa kalau orang membaca Fatihah dikirimkan untuk seorang minal-Aulia. Itu keutamaannya, bukan untuk yang dikirimi tapi justru untuk diri orang yang mengirimi itu. Sama dengan kita membaca sholawat buat baginda Rasulullah Muhammad Saw. Hakikatnya, kan bukan Rasul yang butuh ? Melainkan kitalah yang butuh syafaatnya. Lha syafaat itu diberikan ke kita oleh Rasul Saw. lantaran setelah kita banyak-banyak baca sholawat.[47]

Sementara itu terkait dengan wafatnya mursyid dan kemungkinan adanya mursyid penerus setelah wafatnya Kiai Asrori (2009) dan Abah Anom (2011), kaum TQN berpandangan bahwa selama tidak ada otoritas pengganti maka mursyid mereka adalah tetap. Bagi mereka persoalan mursyid bukanlah masalah sederhana, maka persoalan penggantinya pun harus mengacu pada otoritas dari mursyid sebelum wafatnya, sedangkan fakta menunjukkan bahwa kedua mursyid TQN tersebut tidak pernah menunjuk mursyid sebagai pengganti sepeninggal mereka. Dalam ketetapan Majelis Lima Pilar disebutkan bahwa Kiai Asrori belum pernah, tidak pernah membicarakan, menunjuk, menetapkan, merestui seseorang, sebagai pengganti/wakil

[47] Teks ditulis seperti aslinya, tanpa ditransliterasi. Ungkapan Sayyid Habib Muhammad Al-Baqir bin Sholeh Mauladawiyah tersebut diunggah oleh Puncak Rindu, "Hikmah dan Testimoni", dalam blognya, http://puncakrindu.wordpress.com/?s=Habib+Muhammad+Al-Baqir+.

Beliau, menduduki, menempati kedudukan mursyid dan atau sebagai mursyid penerus, setelah beliau.[48]

Demikian juga, ketika banyak pengikut tarekat menanyakan tentang pengganti Abah Anom sesudah wafatnya, salah seorang wakil talqin TQN PP Suryalala, dengan tegas dia menjawab bahwa kita tetap "di kloter ke-37". Artinya bahwa yang menjadi mursyid adalah tetap Abah Anom. Selengkapnya pernyataan tersebut demikian;

Para Ikhwan Wal Akhwat TQN, kalau ada yang bertanya siapa pengganti pangersa Abah di PP Suryalaya baik yang di luar TQN maupun sesama ikhwan TQN, yaitu Sesepuh Pondok Pesantren Suryalaya Pangersa Abah Noor Anom Mubarok (Adik dari Pengersa Abah Anom) dan wakil sesepuh Pangersa KH. Zaenal Abidin Anwar. Dan untuk kemursyidan, para ikhwan wal akhwat jangan pernah bertanya-tanya kembali karena ini adalah masalah pintu langit biarlah Allah Swt yang menentukannya. Kita serahkan saja kepada para ahli di TQN Suryalaya dengan sholat tahajud dan istikharah khususnya, kita sebagai ikhwan wal akhwat amalkan, amankan dan lestarikan TQN dan Pondok Pesantren Suryalaya dan tetap di kloter ke 37 atau silsilah ke-37 Pangersa Abah Anom (Syech Ahmad Shohibul Wafa Tajul Arifin Qs).[49]

Jelaslah bagi kaum TQN, baik komunitas Jl. Benteng maupun Kedinding, bahwa yang menjadi mursyid sesudah wafatnya guru mereka adalah tetap Abah Anom dan Kiai Asrori. Hal ini didasarkan pada fakta tidak adanya orang lain yang diberi wewenang oleh kedua beliau untuk menjadi mursyid yang menggantikan mereka. Pandangan seputar kemursyidan sebagaimana dikemukakan

[48] Dokumen ketetapan Majelis Lima Pilar, 5 September 2009.

[49] Teks ditulis sebagaimana aslinya, tanpa ditransliterasi. Pernyataan dari KH Muhammad Sholeh (Wakil Talqin DKI Jakarta dan sekitarnya), diupload dalam http://www.kabar-priangan.com/news/detail/997.

di atas bertumpu pada pemikiran bahwa mursyid menempati kedudukan istimewa dalam diri murid.

Dengan demikian jalinan-ikatan antara murid dan mursyid memiliki hubungan khusus yang sangat erat, mendalam, dan berdimensi jangka panjang. Kaum tarekat meyakini, hubungan ruhani dengan mursyid terus berlangsung meskipun mursyid sudah wafat. Untuk lebih jelasnya, dan untuk merangkum pemikiran kaum tarekat seperti sudah dibahas, tabel berikut merangkum keseluruhan pandangan para pengikut tarekat dalam masalah kedudukan mursyid. Rangkuman ini dapat menjadi panduan untuk melihat titik penting yang menghasilkan pandangan dunia mereka.

Tabel
Pandangan Tentang Kedudukan Mursyid

Aspek	Inti Pandangan	Sumber
Mursyid Sebagai Wali Allah	• Mursyid merupakan hamba terpilih dan telah mencapai kedudukan sebagai wali Allah • Mursyid sebagai pemegang estafet kepemimpinan ruhani umat, yang silsilah kemursyidannya bersambung hingga Rasulullah Saw. • Mursyid memiliki sejumlah *kara>mah* • Mursyid sebagai *“gandolane alam”* • Mursyid memiliki tanggungjawab besar dalam membina murid • Dalam kehidupan keseharian, mursyid menunjukkan kerendah-hatian	Ajaran tasawuf Ritual tarekat Pemikiran mursyid Interaksi antar pengikut

Aspek	Inti Pandangan	Sumber
Hubungan Ruhani Mursyid-Murid	• Hubungan ruhani mursyid-murid terjalin sejak prosesi *bay'ah* (talqin zikir) hingga seterusnya • Peran mursyid sebagai "penuntun" mengenal Allah • Murid senantiasa bertawajjuh dan menjalin *ra>biṭah* dengan senantiasa membacakan al-Fatihah untuk mursyid dalam setiap amaliah ritualnya • Mursyid berperan menanamkan "mesin khofi otomatis" dalam diri murid • Hubungan ruhani mursyid-murid tidak hanya berlangsung ketika hidup di dunia, tetapi terus berlanjut meskipun salah satunya sudah meninggal dunia	Ajaran tasawuf Ritual tarekat Pemikiran mursyid Interaksi antar pengikut

BAB VI
PENUTUP

Sebagai suatu praktek keberagamaan, tarekat merepresentasikan pola keberislaman yang khas, bersistem silsilah, dan berakar pada nilai dan tradisi sufistik yang kental. Melalui tarekat, setiap penganutnya memasuki kesadaran baru tentang ketuhanan, yang mengalir dalam relung kehidupannya, sehingga membuat dirinya semakin terkukuhkan dan meningkat integritas dan eksistensi dirinya. Hal tersebut membawa efek hubungan harmoni dengan Allah, yang kemudian terekspresi dalam sisi kemanusiaan dan relasi antar manusia.

Pandangan teologis kaum tarekat mengenai ketuhanan dan kedudukan mursyid, menggambarkan pola teologi-sufistik. Hal ini terlihat dari konsepsi yang dihasilkan oleh para guru tarekat, yang kemudian ditransformasikan secara massif dari satu generasi ke generasi berikutnya, hingga ke pengikut tarekat

dewasa ini. Bagi kaum tarekat, inti beragama adalah pengalaman ketuhanan, pendekatan diri kepada Allah dipandang sebagai usaha terpenting dalam hidup. Bagi mereka, zikir merupakan amaliah utama, tak seorang pengikut tarekat boleh meninggalkannya, dan bahkan harus dilakukan secara rutin dan terstruktur. Zikir juga dipandang sebagai sarana memperoleh *maqa>m* tinggi yang harus dilakukan secara sistematis, intens, dan terstruktur, baik oleh murid pemula maupun mereka yang sudah lama menjadi pengikut.

Pendekatan diri kepada Allah juga dilakukan dengan cara menyucikan, mendidik, dan mengembangkan *nafs* di bawah bimbingan mursyid. Mursyid itu sendiri mereka pandang sebagai waliyullah, yang mengetahui wilayah batin para muridnya, dan yang selalu terkoneksi secara aktif melalui *rābiṭah* dengan para guru dalam silsilah tarekat di atasnya.

Pada intinya, pandangan kaum tarekat tentang ketuhanan dan kedudukan mursyid dapat dikatakan seragam, tidak ada perbedaan pemikiran yang mengemuka secara signifikan. Persamaan pandangan itu dipengaruhi oleh teks keagamaan, ajaran tarekat, dan pemikiran mursyid. Dalam konteks ini latar belakang sosial dan kehidupan pengikut tarekat tidak membuat pandangannya dalam soal itu berseberangan satu dengan lainnya. Pandangan teologis yang mereka konstruksikan memiliki basis ideologis mendalam yang terbungkus dalam subsistem kelembagaan tarekat yang kuat, bahkan hingga sang mursyid sudah wafat.

Studi seputar institusi tarekat dan pengikutnya merupakan wilayah yang cukup luas. Banyak aspek yang dapat disorot, tidak hanya dari segi normatifnya, namun juga dari sisi sosiologisnya. Meskipun banyak penelitian yang sudah muncul,

studi yang lebih fokus pada dimensi tertentu secara mendalam belum banyak. Studi tentang pandangan teologis kaum tarekat ini hanya membatasi pada dua aspek, yaitu: ketuhanan dan kedudukan mursyid. Isu-isu lain, misalnya tentang kemanusiaan, hak asasi manusia, gender, hubungan antar agama, kemiskinan, lingkungan hidup, dapat menjadi agenda bagi para peneliti lain.

Penulis juga merekomendasikan perlunya penelitian sosial-keagamaan secara lebih luas dengan menempatkan sufisme sebagai kategori analisis perbandingan dalam kajian masyarakat dan agama kontemporer, seiring berkembangnya *urban sufism* di banyak kota yang tersebar di berbagai belahan dunia. Dengan begitu, dinamika spiritualitas masyarakat di era global dapat dibaca secara cermat melalui hasil-hasil penelitian dari banyak peneliti di bidangnya.

DAFTAR PUSTAKA

‘Arifin, Achmad Shohibulwafa Tajul. *Miftahus Shudur Kunci Pembuka Dada,* terj. Aboebakar Atjeh. Suryalaya: Yayasan Serba Bakti, 1970.

’Aliyah, Idaroh. *Thoriqoh Mu’tabaroh Nahdliyyah.* Semarang: CV. Toha Putra, t.th.

A‘la, Abd. *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia.* Jakarta: Paramadina, 2003.

Abdullah, M. Amin. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

Abdullah, Hawash. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara.* Surabaya: Al-Ikhlas, 1980.

Abrahamov, Binyamin. *Ilmu Kalam Tradisionalisme dan Rasionalisme dalam Teologi Islam,* terj. Nuruddin Hidayat. Jakarta: Serambi, 2002.

Adam, D.S. “Theology”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* Vol. XII, 1995.

Anwar, Khairul. “Al-Ma’āhid al-Turāthiyyah wa al-Shuyūkh wa al-Ṭuruq al-Ṣūfiyah”, *Studia Islamika*, vol. 5 no. 1, 1998.

Anonim, “Banyak Lilin Tapi Tak Bercahaya”, *Majalah Sufi,* Edisi 13, Juni 2001.

---------. "Daftar Wakil Talqin", http://www.suryalaya.org/ver2/tausiyah.html

---------. "Sejarah Perkembangan Al Khidmah", tidak dipublikasikan.

Aqib, Kharisuddin. *Al-Hikmah Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah.* Surabaya: Bina Ilmu, 1998.

Arkoun, Muhammad. *Al-Islām: al-Akhlāq wa al-Siyāsah.* Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumy, 1990.

Asrori Al Ishaqi, Achmad. *Al-Muntakhabāt fī Rābiṭah al-Qalbiyyah wa Ṣilah al-Rūhiyyah.* Surabaya: Idārah al-Ṭarīqah al-Qādiriyah wa al-Naqshabandiyah al-'Uthmāniyyah, 2007.

--------. *Untaian Mutiara Dalam Ikatan Hati dan Jalinan Rohani,* terj. Muhammad Musyafa' dkk. Surabaya: Al-Wafa, 2010.

--------. *Setetes Embun Penyejuk Hati,* terj. M. Musyafa' Mudzakkir Sa'id dan Muhammad Mustaqim. Surabaya: Al-Wafa, 2009.

Athaillah, A. *Perkembangan Tarekat Sammaniyah di Kalimantan Selatan,* Khazanah, Vol. III No. 02 Maret – April 2004.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1994.

---------. "Neosufisme dan Masa Depannya," Muhammad Wahyuni Nafis (Ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam.* Jakarta: Yayasan Paramadina, 1996.

Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia.* Bandung: Mizan, 1995.

--------. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis.* Bandung: Mizan, 1998.

-------- dan Julia Day Howell (ed). *Urban Sufism.* Jakarta: Rajawali Press, 2008.

Burhani, Ahmad Najib. *Sufisme Kota.* Jakarta: Serambi, 2001.

Burhanpūrī (al), *Kanz al-'Ummāl fi Sunan al-Aqwāl wa al-Af'āl.* Madīnah: Mu'assasah al-Risālah, 1981.

Eliade, Mircea. *Sakral dan Profan,* terj. Nurwanto. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002.

Effendi, Djohan. "Konsep-konsep Teologis", Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah.* Jakarta: Paramadina, 1995.

Faruqi (al), Isma'il Raji. *Tawhid: Its Implications for Thought and Life.* Pensylvania: The International Institute of Islamic Thought, 1982.

Faturahman, Oman. *Tarekat Syattariyah di Minangkabau.* Jakarta: KITLV dan PPIM UIN, 2008.

Frager, Robert. *Hati Diri Jiwa: Psikologi Sufi untuk Transformasi,* terj. Hasmiyah Rauf. Jakarta: Serambi, 2003.

Ghazālī (al). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn.* Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.

---------. "Kimiya' al-Sa'ādah", *Majmū'ah Rasāil al-Ghazālī.* Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Development In Marocco and Indonesia*. Chicago: Chicago University Press, 1971.

Hadi WM, Abdul. "Islam di Indonesia dan Transformasi Budaya", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds). *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*. Jakarta: Mizan dan Yayasan festival Istiqlal, 2006.

Ḥanafī, Ḥassan. *Dirāsāh Islāmiyyah.* Kairo: Maktabah al-Anjilu al-Miṣriyyah, t.th.

Hidayat, Komaruddin dan Hendro Prastyo (ed.). *Problem dan Prospek IAIN.* Jakarta: Dirjen Binbaga Islam, 2000.

Howell, Julia Day dan Martin van Bruinessen. *Urban Sufism*. Jakarta: Rajawali Press, 2008.

Ḥujwirī (al), *Kasfy al-Mahjub: Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf,* terj. Suwardjo Muthari dan Abdul Hadi WM. Bandung: Mizan, 1993.

http://www.suryalaya.org/sejarah.html

http://altsubuty.blogspot.com.

http://kucintaiislamku.blogspot.com/2010/04/karomah-kh.html.

http://sufiroad.blogspot.com/2008/09/abah-anom-suryalaya.html.

http://www.ghazali.org/site/dissert.htm.

https://fajar.co.id/2019/06/16/tiga-tarekat-khalwatiyah-dukung-fatwa-mui-soal-sesatnya-tajul-khalwatiyah-puang-lalang/

Ilhamuddin. *Pemikiran Kalam al-Baqillani.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Jahja, M. Zurkani. *Teologi al-Gazali. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996*.

Jīlānī (al), ʻAbd al-Qādir. *Sirr al-Asrār wa Maẓhar al-Anwār.* Damaskus: Dār al-Sanābil, 1994.

Kamada, Shigeru. "Telaah atas Istilah *Sirr* (Rahasia) dalam teori-teori *Latha'if* Sufi". *Al-Hikmah.* No.14, Vol.VI, 1995.

Kahmad, Dadang. *Tarekat dalam Islam Spiritualitas Masyarakat Modern.* Bandung: Pustaka Setia, 2002.

Karim, Muhammad Nazir. *Dialektika Teologi Islam Analisis Pemikiran Kalam Syekh Abdurrahman Shiddiq al-Banjari.* Bandung: Nuansa, 2004.

Khidmah (al), *Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan Amaliyah Ath Thoriqoh dan Al Khidmah.* Surabaya: Jama'ah Al Khidmah, 2011.

Khāṭib, Aḥmad. *Fatḥ al-'Ārifīn.* Surabaya: Bungkul Indah, t.th.

Kurdī, Muḥammad Amīn. *Tanwīr al-Qulūb fī Mu'allamah al-Allām al-Ghuyūb*. Semarang: Karya Toha Putra, t.th.

Ma'shum. "Teologi Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'ah Dalam Konstruksi Kiai Nahdlatul Ulama (NU) Jawa Timur". Disertasi--IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2009.

Madkūr, Ibrāhīm. *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah.* Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th.

Majid, Abdul. "Corak Pemikiran Teologi Mahasiswa: Studi Kasus tentang Mahasiswa Aktifis Masjid Kampus di Kotamadya Bandung". Disertasi--IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1997.

Mufid, Ahmad Syafi'i. *Tangklukan Abangan dan Tarekat.* Jakarta: YOI, 2006.

Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996.

Mulyana, Deddy. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya.* Bandung: Rosda, 2003.

Mulyati (et.al), Sri. *Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia.* Jakarta: Kencana, 2004.

Muryanto, Sri. *Ajaran Manunggaling Kawulo-Gusti*. Yogyakrta: Kreasi Warana, 2004.

Nabhānī (al), Yūsuf ibn Ismāil. *Jāmi' Karamāt al-Awliyā'.* Beirūt: Dār al-Fikr, 1993.

Nasution, Harun. *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan.* Jakarta: UI-Press, 1986.

-------. *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran.* Bandung: Mizan, 1995.

Ngadimah, Mambaul. ”Dinamika Jam’ah Lil Muqarrabin: Tarekat Syattariah Tanjunganom Nganjuk Jawa Timur”*.* Disertasi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015.

Noupal, Muhammad. “Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia Abad 19 dari Ortodoksi ke Politisasi”, Jurnal *Intizar*, vol. 22, no. 2, 2016.

Nugroho, Wahyu. “Keterlibatan Sosial sebagai Sebuah Devosi: Sebuah Kesalehan Sosial Tarekat Naqshabandiyah Nazimmiyah”, *Gema Teologi* vol. 39, no. 1, 2015.

Qushayrī (al). *Al-Risālah al-Qushayriyah.* Mesir: Maktabah al-Mishriyah, 1959.

Rāzī (al), Fakhr al-Dīn *Tafsīr al-Kabīr.* Beirūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1415H.

Rahman, Fazlur. *Islam.* New York: Anchor Books, 1979.

Rozak, Abd. *Teologi Kebatinan Sunda: Kajian Antropologi Agama tentang Aliran Kebatinan Perjalanan.* Bandung: Kiblat, 2005.

Salamah, Ummu. *Sosialisme Tarekat Menjejaki Tradisi dan Amaliah Spiritual Sufisme.* Bandung: Humaniora, 2005.

Sha’rānī (al), ‘Abd al-Wahhāb. *Al-Anwār al-Qudsiyyah.* Jakarta: Dinamika Utama, t.th.

Shcimmel, Annimarie. *Dimensi Mistik dalam Islam,* terj. Supadi Joko Damono. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

Shuhrawardī (al), Abū Ḥafs. *Awārif al-Ma’ārif,* taḥqīq ‘Abd Ḥalīm Maḥmūd dan Maḥmūd ibn Sharīf. Kairo: Maṭba’ah al-Sa’ādah, 1970.

Sulamī (al), Abū Abd al-Raḥmān *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.

Sunyoto, Agus. *Atlas Walisongo Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah,* cetakan ke-7. Jakarta: IIMAN-Trans Pustaka-LTN PBNU, 2017.

Subarkah, Muhammad. "Tarekat Spirit Perlawanan Kolonial", Koran *Republika,* 12 Pebruari 2015. https://republika.co.id/berita/njnicr11/tarekat-spirit-perlawanan-kolonial

Sultoni. "Nilai-Nilai Ajaran Tasawuf Walisongo dan Perkembangannya di Nusantara". *Kabilah Journal of Social Community,* vol. 1, no. 2, 2016.

Sviri, Sara dan AG. Ravan Farhadi. *Tirmizi dan Ansari Kajian atas Malamati dan Tafsir Mnemonik,* terj. Ribut Wahyudi. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.

Syam, Nur. *Pembangkangan Kaum Tarekat.* Surabaya: Lepkiss, 2004.

Tamim, Romli. *Thamrah Al-Fikriyyah Risālah fi Silsilah al-Ṭarīqatayn al-Qādiriyyah wa al-Naqshabandiyyah.* Jombang: Rejoso Peterongan, t.th.

Tamrin, Dahlan. "Studi Konstruksi Sosial Etika Politik Penganut Tarekat Malang Raya". Disertasi IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2009.

Thohir, Ajid. *Gerakan Politik Kaum Tarekat.* Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.

Tillich, Paul. *Systematic Theology.* Chicago: University of Chicago Press, 1951.

Tirmidhī (al), Hakīm. *Kitāb Khatm al-Awliyā',* ed. Osman Ismail Yahya. Beirut: Mathba'ah al-Katulikiyah, 1965.

Tong, Joseph. "Analisis Ontologis mengenai Pemikiran Teologis suatu Studi Perbandingan antara Teologi Antroposentris dan Teosentris", Jurnal *Stulos,* Vol. 6/1, April 2007.

Umar, Abd. Ghoffar. *Al-Lul'lu' wa Al-Marjan Sebuah Biografi Ringkas KHM. Utsman Al-Ishaqi RA Jatipurwo Surabaya.* Gresik: tp, t.th.

Utsman al-Ishaqi, Muhammad. *Nuqthoh dalam Hakikat Makna Robithoh.* Surabaya: Al-Wava, 2010.

Wach, Joachim. *Ilmu Perbandingan Agama Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan,* terj. Drs. Djamannuri. Jakarta: Rajawali Press, 1984.

Watt, W. Montgomery. *Pemikiran Teologi dan Filsfat Islam,* terj. Umar B. Jakarta: P3M, 1987.

Yayasan Serba Bakti PP Suryalaya, *Uquudul Jumaan Tanbih.* Suryalaya: tp, t.th.

Yusuf, Yunan. *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar.* Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990.

Zarruq, Ahmad. *Syarh al-Hikam.* Kairo: As-Syirkatul Qaumiyyah, 2010.

Zulkifli. *Sufi Jawa Relasi Tasawuf-Pesantren.* Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.

Tentang Penulis

Dr. H. Ahmad Amir Aziz, M.Ag., lahir 4 Nopember 1971 di Nganjuk, Jawa Timur. Pendidikan dasar dan menengahnya diselesaikan di desa kelahirannya, sambil mempelajari dasar-dasar ilmu keislaman pada Pondok Pesantren Al-Falah Sambirobyong yang didirikan oleh kakeknya. Selanjutnya dia masuk ke Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) di Jember, yang membuatnya makin tertarik untuk mendalami kajian keagamaan. S.1 Jurusan Tafsir-Hadits diselesaikannya pada Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang (1990-1995). Dia lanjut masuk program S.2 melalui beasiswa dari Departemen Agama di IAIN Sunan Ampel Surabaya bidang *Dirasah Islamiyah.* Sejak 1997 dia hijrah ke Lombok, menyusul didapatkannya SK sebagai Dosen pada STAIN Mataram yang sejak 2017 sudah alih status menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) Mataram.

Pengalaman dalam bidang akademik dan kelembagaan, pernah menjadi Ketua Penyunting Jurnal *Penelitian Keislaman* Lembaga Penelitian IAIN (2004-2009), sebelum kemudian diangkat sebagai Kepala Lemlit. Pada tahun 2011 dipercaya menjadi Wakil Dekan III pada Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam (FSEI), selanjutnya menjadi Wakil Rektor II IAIN (2015-2017). Sejumlah kegiatan akademik dan keilmuan pernah dihadirinya, seperti *Annual Conference on Islamic Studies (AICIS),* Workshop, Seminar, Lokakarya, di berbagai kota di Indonesia. Adapun pengalaman training luar negeri: *Capacity Building*

on Educational Leadership and Management (Manila-Philipina, 2014), *Quality Assurance on Higher Education* (Pert-Autralia, 2016), dan *Overseas Training on Financial Management Program (*Istanbul-Turkey, 2016). Sejak tahun 2017 homebasenya pada Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam (FEBI), sekaligus diberi amanah sebagai Dekan sampai sekarang.

Beberapa buku yang sudah dihasilkan, yaitu: (1) *Teologi Islam Moderen* (1999)*,* diterbitkan oleh Gitamedia Press Surabaya; (2) *Neo-Modernisme Islam di Indonesia* (1999) terbitan Rineka Cipta Jakarta, berasal dari risetnya atas sponsor *The Toyota Foundation Japan*; (3) *Pembaruan Teologi Perspektif Modernisme Muhammad Abduh dan Neo-Modernisme Fazlur Rahman* (2009) terbitan Teras Yogyakarta; (4) *Studi Ilmu Kalam Berbasis Problematika Keislaman Aktual* (2010) terbitan Putra Media Nusantara Surabaya; (5) *Pola Dakwah TGH Muhammad Zainuddin Abdul Madjid* (2011) terbitan Larispa Mataram; (6) *Teologi Entrepreuner Mahasiswa* (2015) yang diterbitkan kerjasama IAIN dengan Sanabil Mataram. Hasil penelitian dan tulisan-tulisan lainnya dalam bidang kajian keislaman dan sosial-keagamaan dimuat di sejumlah jurnal ilmiah seperti *Theologia* (UIN Walisongo Semarang), *Islamica* (UIN Sunan Ampel Surabaya), *Ulumuna* (UIN Mataram), *Al-Tahrir* (IAIN Ponorogo), *Millah* (UII Yogyakarta), *Istinbath* (FS UIN Mataram), *Penelitian Keislaman* (Puslit UIN Mataram), *Iqtishaduna* (FEBI UIN Mataram). Artikelnya tentang tasawuf berjudul "Revive the Value of Islamic Spirituality for an Anti-Corruption Mentality" dimuat pada *International Journal of Psychosocial Rehabilitation* (Vol. 24, Issue 3, 2020).

Penulis bertempat tinggal di Perumahan Griya Pagutan Indah Mataram. Kontak by email bisa dialamatkan ke: *ahmadamiraziz@uinmataram.ac.id*

Tarekat merupakan salah satu institusi penting dalam masyarakat Islam yang sudah berumur ratusan tahun, yang pada faktanya telah berhasil menanamkan nilai-nilai penting dalam kehidupan keseharian para penganutnya. Studi ini bermaksud untuk memahami pandangan teologis kaum tarekat khususnya yang berkaitan dengan amalan kunci yang menghantarkan mereka menjadi manusia religius.

Buku ini memotret pengalaman religius kaum tarekat. Bagi mereka, inti beragama adalah pengalaman ketuhanan yang dapat diraih melalui zikir secara intens dan pengendalian nafs di bawah bimbingan mursyid. Mursyid itu sendiri mereka pandang sebagai waliyullah, yang dipercaya mampu membimbing dan mengantarkan ruhani para murid ke maqam yang lebih tinggi. Pandangan kaum tarekat tentang ketuhanan dan kedudukan mursyid hampir senada, tidak ada perbedaan. Konsepsi itu dipengaruhi oleh nash al-Qur'an dan Sunnah, ajaran-ajaran tasawuf yang mengerucut dalam doktrin tarekat, dan pemikiran mursyid yang tertuang dalam karya, ceramah dan praktik kesehariannya. Teologi-sufistik yang mereka konstruksikan memiliki basis ideologis mendalam yang hendak meningkatkan derajat spiritual para penganut tarekat, apapun profesinya dan di manapun mereka berada. Teologi-sufistik kaum tarekat menempatkan Tuhan pada posisi yang senantiasa hadir, merespon, dan menyertai kehidupan manusia.

Dr. H. Ahmad Amir Aziz, M.Ag.

TEOLOGI KAUM TAREKAT

Jl. Gunungan, Karang RT.03, No.18, Singosaren,
Banguntapan, Bantul - DIY
Phone / WA. 0812.7020.6168
Email: omahjogja305@gmail.com